Ph. Sp.
707

Reinhold

<36625425700018

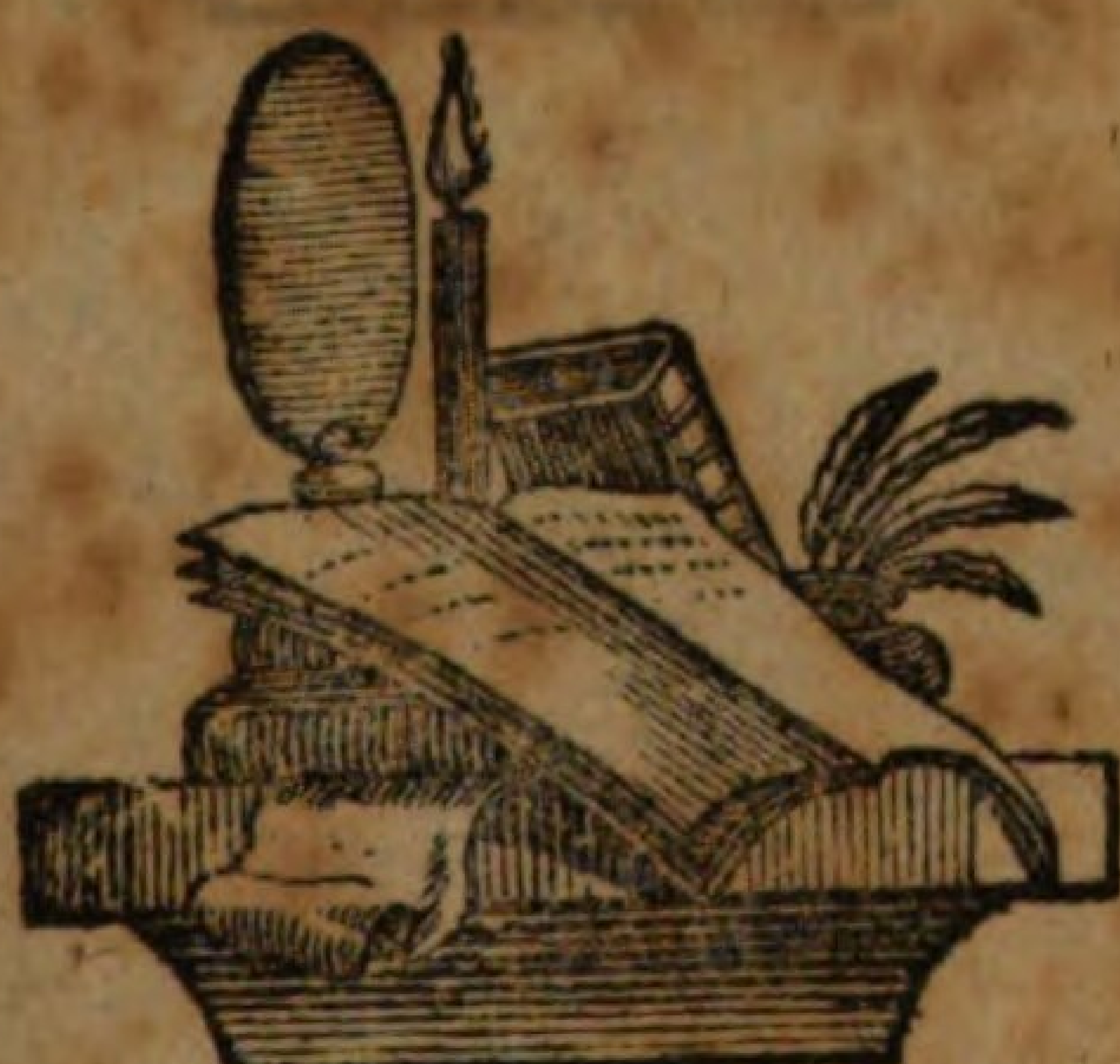
<36625425700018

Bayer. Staatsbibliothek

Verſuch
einer
neuen Theorie
des
menſchlichen
Vorſtellungsvermögens

von

Karl Leonhard Reinhold.



Zweyte Auflage.

Mit Churfürſtl. Süchſ. gnädigſtem Privilegio.

Prag und *Jena*,
bey C. Widtmann und J. M. Mauke. 1795.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinen

väterlichen Freunden

Ignaz von Born

in Wien,

Immanuel Kant

in Königsberg,

und

Christoph Martin Wieland

in Weimar,

zum

Denkmal

seiner Dankbarkeit, Verehrung und Liebe

der

Verfasser.

Vorrede.

Ueber die bisherigen Schickſale der kantiſchen Philoſophie.

Da die Periode, welche in der Geſchichte der teutſchen Philoſophie unmittelbar auf die *Leibnitziſch - wolfiſche* folgte, gegenwärtig noch nicht vorüber iſt: ſo darf es um ſo weniger befremden, daſs ihre Vorzüge ſehr verſchieden beurtheilt werden, und daſs man eben ſo wenig darüber einig iſt: ob man ihr den Namen der *Eklektiſchen* oder im Gegentheile der *Empiriſchen* beyzulegen; als ob man ihr bevorſtehendes Ende zugleich auch für das Ende, oder vielmehr für den Anfang des goldenen Zeitalters der Wiſſenſchaft anzuſehen habe. Sonderbarer dürfte es beym erſten Anblicke ſcheinen, daſs die Meynungen auch über die *vorhergegangene* nicht weniger

getheilt

getheilt ſind, und daſs ſelbſt dasjenige Verdienſt ihres Stifters, wodurch derſelbe den Grund zur *Gegenwärtigen* gelegt hatte, ſogar von den Vertheidigern und Lobrednern der letzteren ſo oft und ſo ſehr verkannt wird. *Wolf* hatte dadurch, daſs er den Entdeckungen des groſsen *Leibnitz* wiſſenſchaftliche Form gab, ein vollendetes Syſtem dogmatiſcher Metaphyſik aufgeſtellt, dem kein Dogmatiker nach ihm etwas beträchtliches zu nehmen, oder hinzuzufügen gewuſst hat, und von welchem die ſpäteren Eklektiker nur dann erſt abzuweichen anfiengen, als ſie beym Vortrag der Metaphyſik die wiſſenſchaftliche Form für die rhapſodiſche aufgaben. Noch nie hat ein philoſophiſches Syſtem eine ſo ſchnelle und ſo allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitziſch-wolfiſche. Es wurde nach einem heftigen aber nur ſehr kurzdaurenden Widerſtand von den beſten Köpfen der Nation, und von den mittelmäſsigſten angenommen, und der gröſſere Theil der akademiſchen Lehrer wetteiferte mit dem beſſern, ſich für eine Philoſophie zu erklären, in welcher man die ſchwerſten und wichtigſten Aufgaben der Spekulation mit noch nie geſehener Gründlichkeit und Klarheit aufgelöſet, und das Intereſſe der Religion und der Moralität mit den kühnſten Anſprüchen der

Ver-

Vernunft vereiniget fand. Allein eben darum und faft eben fo bald verloren die wefentlicheren Grundfätze diefer allgemein beliebten Philofophie den Reiz der Neuheit. Sie erhielten durch ihren vielfältigen Gebrauch die Popularität gemeiner und alltäglicher Maximen, und die Selbftdenker waren im Kurzen genöthiget, fich am Leitfaden derfelben auf das Feld der Beobachtung hinauszuwagen, nachdem ihnen Wolf auf dem Felde der Spekulation fo wenig zu thun übrig gelaffen hatte. Nichts war natürlicher, als dafs der zergliedernde Scharffinn feine Arbeit an den konkreten Erfahrungsbegriffen fortfetzte, nachdem fie an den abftrakten Notionen vollendet fchien, und dafs man zu beobachten anfieng, nachdem man zu definieren aufhören mufste. Einige neueren Schriftfteller haben das Verdienft der beobachtenden Philofophie dadurch in ein helleres Licht zu fetzen geglaubt, dafs fie diefelbe mit der herabgewürdigten Wolfifchen in den fchärfften Contraft ftellten, ohne zu bedenken, dafs die Probleme, welche von der erftern der Natur vorgelegt wurden, gröfstentheils durch die fo fehr verfchrieenen *Definitionen* der letztern, entweder zuerft aufgeworfen, oder doch näher beftimmt worden find; dafs das Studium der Erfahruug keineswegs dem gemeinen auch

noch so gesunden Verstande, sondern nur der durch Principien geleiteten, und durch Spekulation geübten Vernunft gelingen konnte, und daſs die durch planloses Herumtappen aufgegriffenen, und durch bloſse Zufälle erworbenen Sachkenntnisse ohne das wissenschaftliche Gepräge, das ihnen der systematische Geist aufdrückt, rohe und meistens unbrauchbare Schätze bleiben müſsten. Die philosophische Welt ist durch die Schule der neuern Empiriker mit Compilatoren bevölkert; aber durch die Wolfische sind ihr die Stifter der eigentlichen *Psychologie* und *Aesthetik* gebildet worden, durch welche die glücklichsten Versuche der Engländer in diesen Fächern an Gründlichkeit und Vollständigkeit so weit übertroffen wurden. Aus der wolfischen Schule sind die Stifter der gereinigten Theologie und des geläuterten Geschmackes hervorgetreten, philosophische Theologen und philosophische schöne Geister, durch welche die Fackel der Philosophie in Gegenden gebracht wurde, wo sie in Teutschland bis dahin noch nie geleuchtet hatte — von dem geheimniſsvollen Dunkel des Allerheiligsten bis in die Kabinete der Minister und Fürsten, und an die Putztische der Damen. Ein Zusammenfluſs günstiger Umstände, deren Aufzählung nicht hieher gehört, schien

den

den Einſturz der alten leidigen Scheidewand zwiſchen Welt und Schule vollendet zu haben, und die wolfiſchen Grundſätze wirkten ungehindert auf dem neueröfneten unermeſslichen Felde fort, während die auf ſie gebauten *metaphyſiſchen Dogmen* der *Wolfianer* einerſeits über die neuen und vielfältigen Anwendungen jener Grundſätze aufs empiriſche in Vergeſſenheit, andererſeits aber durch die immer weiter um ſich greifende Freyheit des Denkens in Verfall geriethen, und der ſtreng ſyſtematiſche Vortrag in eben dem Verhältniſſe ſein voriges Anſehen einbüſste, als die Beyſpiele feſſelfreyer und geſchmackvoller Einkleidung philoſophiſcher Unterſuchungen unter uns zahlreicher wurden. Es wurde nun über jede menſchliche, bürgerliche, häusliche Angelegenheit von der gröſsten bis zur kleinſten in Proſa und in Verſen philoſophiert. Um die neue Ausbeute aufzunehmen und nur einigermaſsen in Ordnung zu bringen, wurden die neuen Fächer vervielfältiget; Anthropologie, Geſchichte der Menſchheit, Philoſophie der Geſchichte, der Sprache, der Erziehungskunſt u. ſ. w. wurden in den Rang der Wiſſenſchaften, und neueroberter Provinzen der Philoſophie eingeſetzt.

Was würden *Leibnitz*, *Wolf*, *Baumgarten* von demjenigen gedacht haben, der ihnen vorhergesagt hätte, daſs eine Zeit kommen würde, wo die *Metaphyſik* in eben dem Verhältniſſe verlieren, als die *Philoſophie* gewinnen müſste? Dieſe Zeit iſt wirklich dageweſen und ſie iſt noch lange nicht vorüber. Aber freylich hat ſich die Bedeutung des Wortes Philoſophie während derſelben ſehr verändert. Das eigentliche Gebieth dieſer Wiſſenſchaft wurde immer *unbeſtimmter*, je weiter die Philoſophen ihre Eroberungen ausbreiteten. Das Anſehen und der Einfluſs der ehemaligen Königinn aller Wiſſenſchaften ſank um ſo tiefer, je weniger man *ihr* und je mehr man der *Erfahrung* zu verdanken anfieng, welcher man endlich auch ſogar die unentbehrlichſten Principien zueignete, je mehr dieſe nach und nach ihr wiſſenſchaftliches gelehrtes Gepräg verloren, und den Namen der Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes angenommen hatten. Indeſſen daſs die poſitive Theologie und die Volksreligion durch allmälige Reinigung der Mythologie an Sittlichkeit und Vernunftmäſsigkeit zunahm, die Kenntniſs unſres Planeten durch phyſiſche Geographie, Länder- und Völkerkunde auſſerordentliche Fortſchritte that, und die empiriſche Seelenlehre von allen Sei-

ten her mit den wichtigſten Aufſchlüſſen über die verborgenſten Eigenheiten des menſchlichen Geiſtes und Herzens bereichert wurde, wurden die RATIONALE *Theologie*, *Cosmologie* und *Pſychologie* theils vernachläſſiget theils gemiſshandelt. Dieſe Theile der Metaphyſik, die kurz vorher durch das was *DesCartes* und *Leibnitz* für den Inhalt, *Wolf* und *Baumgarten* aber für die Form derſelben gethan hatten, auf den unerſchütterlichen Grund einer allgemeingültigen *Ontologie* für die Ewigkeit gebaut, und die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben auszumachen ſchienen, wurden nun auf einmal, ſelbſt von Vertheidigern der Religion und Moral, als unhaltbar und entbehrlich aufgegeben. Es war dem gröſſeren Theile des philoſophiſchen Publikums, der mit Aufſammeln und Zuſammenordnen von Thatſachen alle Hände beſchäftiget hatte, um ſo weniger zu verdenken, daſs er das heiligſte Intereſſe der Menſchheit durch ſich ſelbſt und den geſunden Menſchenverſtand eben ſo ſehr geſichert, als durch die Metaphyſik gefährdet glaubte, da die letztere unter den Händen der Wenigen, die ihr noch aus Beruf oder Neigung ſoblagen, das *Syſtematiſche* und *Allgemeingültige*, wodurch ſie allein ihre vorigen Anſprüche zu

rechtfertigen vermocht hätte, immer mehr und mehr verlor. Auch die Metaphyſik ſollte auf Erfahrung gegründet, und *Leibnitz* durch *Locke* berichtiget, oder vielmehr die Theorieen von beyden ſollten miteinander vereiniget werden. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der *ontologiſchen Principien* wurde in eben dem Verhältniſs verdächtiger als der Verſuch ſie von der Erfahrung abzuleiten allgemeinern Beyfall fand. Aus den *Grundſätzen* waren nun *Meynungen* geworden; ſie erſchienen in jedem neuen philoſophiſchen Werke in eine andere *Formel* eingekleidet, jeder denkende Kopf ſuchte ſie nach ſeiner Weiſe zu beſtimmen, baute ſich ein eigenes Syſtem und benutzte dabey die Bruchſtücke älterer einander entgegengeſetzter Syſteme, die ihm in das Seinige zu paſſen ſchienen.

Man hatte nach und nach alle groſsen Geiſter, die ſich eigene Bahnen gebrochen hatten, beſchworen. Allein die Antwort eines jeden war von jedem ſeiner verſchiedenen Beſchwörer *anders verſtanden* worden *), weil man über den Sinn der Fragpunkte nicht einig,

*) Man vergleiche zum Beyſpiel was in der neuſten Zeit *Mendelſohn*, *Iacobi*, *Rehberg* und *Herder* über den Spinozismus geſchrieben haben.

nig, und derselbe durch nichts allgemeingeltendes bestimmt war. Die auf diese Weise entstandenen philosophischen Versuche, von denen manche noch vor zwanzig Iahren das grösste Aufsehen gemacht haben würden, fanden itzt eben so wenige, und nur eben so kalte Tadler als Bewunderer. Die Widersprüche, mit welchen jedes der neuen Lehrgebäude behaftet war, konnten bey dem immer mehr überhand nehmenden Ekel an metaphysischen Untersuchungen, der Ungewohntheit über anschauungslose Vorstellungen zu philosophieren, und der Schwierigkeit sich aus den Labyrinthen so vieler entgegengesetzten, und mit gleichem Scharfsinn unterstützten Meynungen herauszufinden, kaum dem kleinsten Theile der kleinen Anzahl von Lesern sichtbar werden, die noch an Schriften dieser Art einiges Interesse fanden. Auch die Scharfsichtigsten unter ihnen mussten nicht selten durch Genieschwünge und schimmernde Diktion, am öftesten aber durch die rhapsodische Form der Einkleidung geblendet werden, die eine nothwendige Folge unbestimmter Begriffe und unzusammenhangender Grundsätze ist, Schriftstellern aber, denen sie Bequemlichkeit, und Lesern, denen sie Unterhaltung gewährt, die gesegnete Frucht des echten philosophischen

Geiſtes und des gebildeten Geſchmackes heiſst.

In den *Lehrbüchern* nahm die Philoſophie in eben dem Verhältniſſe die Form der *Geſchichte* an, als ſie ſich von der Form der *ſtrengen Wiſſenſchaft* entfernte. In der *Logik* wurde *überhaupt Vorſtellungen* haben mit *denken* verwechſelt, gröſstentheils nur empiriſche Pſychologie abgehandelt, und der eigentlichen Geſetze des Denkens gemeiniglich nur im Vorbeygehen, nicht ſelten mit Miſsbilligung unter der Rubrike verjährter Spitzfindigkeiten, erwähnt. Der Raum, welcher der *Metaphyſik* beſtimmt blieb, wurde gewöhnlich durch die Aufzählung der berühmteſten metaphyſiſchen Lehrmeynungen, und die Beurtheilung derſelben nach den ſogenannten Ausſprüchen des geſunden Verſtandes ausgefüllt. Man fuhr freylich noch immer fort die Grundwahrheiten der Religion und der Moral zu demonſtriren, aber mit Beweiſen, denen kaum mehr der lächerlichſte Kathederſtolz ſelbſt Allgemeingültigkeit zutraute. Der eine Verfaſſer ſtellt ein ganzes Heer von Argumenten auf, deren jedes er ſchon darum für unüberwindlich hält, weil die Wahrheit, von der die Rede iſt, nicht bezweifelt werden *darf*. Ein anderer, überzeugt, daſs nur ein einziger Beweis gelten

könne,

könne, widerlegt alle übrigen, und glaubt dadurch den Seinigen genug erhärtet zu haben, der aber leider von einem miſsgünſtigen Kollega als erſchlichen und widerſprechend befunden wird. Ein dritter endlich hilft ſich aus der Verlegenheit, in welche ihn die Colliſion ſeines Skepticismus mit ſeiner Amtspflicht verſetzt, dadurch, daſs er alle bisher bekannt gewordenen Beweiſe *hiſtoriſch* vorlegt ohne ſich ausſchlieſsend für einen derſelben oder zuſammengenommen für alle zu erklären. Was Wunder, daſs die breite Heerſtraſse der neuen *Schulphiloſophie*, auf welcher ſich die Anführer ſelbſt unaufhörlich einander in den Weg treten, von Selbſtdenkern, die durch keinen näheren Beruf auf dieſelbe verſchlagen werden, immer mehr und mehr verlaſſen wird! Einige dieſer letztern haben neuerlich mit *Spinoza* den entgegengeſetzten, aber viel konſequenteren *Dogmatismus*, andere mit *Paskal* den *Supernaturalismus*, andere endlich mit *Hume* den *dogmatiſchen Skepticismus* vorgezogen: während der groſſe Hauffen von *Halbdenkern*, der gleichwohl nicht blödſinnig genug iſt, um das immer zunehmende Schwanken der *erſchütterten Metaphyſik* nicht wahrzunehmen, zu allem, was ſich nicht mit Händen greifen läſst, zu zweifeln anfängt, und auf ſeine unphiloſophiſche Gleichgültig-

keit,

keit, die alles, was nicht ohne Schwierigkeit zu erklären ist, dahingestellt seyn läſst, unter dem gemiſsbrauchten Namen des *kritiſchen Skepticismus* ſtolz thut.

Indeſſen daſs ſich der Mangel allgemeingültiger Principien durch die angeführten Erſcheinungen in der philoſophiſchen Welt eben ſo laut ankündigte, als das Bedürfniſs derſelben bey der übrigens ſo hoch geſtiegenen Cultur immer dringender wurde, erſchien das berühmte Werk des königsbergiſchen Philoſophen, welches nichts geringeres zum Zwecke hat, als jenem Mangel auf immer abzuhelfen, und welches, wie einige dafürhalten, dieſen Zweck unmöglich verfehlen kann. Noch nie iſt wohl ein Buch, ein einziges ausgenommen, ſo angeſtaunt, bewundert, gehaſst, getadelt, verketzert, und — miſsverſtanden worden. Einige Iahre hindurch ſchien man kaum das Daſeyn deſſelben bemerkt zu haben, und wenn es gegenwärtig die allgemeine Aufmerkſamkeit des philoſophiſchen Publikums beſchäftiget, ſo iſt ihm dieſe Ehre nur ſehr allmälig und nicht ſo viel durch ſich ſelbſt als durch auſſerordentlich anpreiſende und verſchreyende Berichte zu theil geworden. Bisher haben ſich noch ſehr wenige Schriftſteller von Bedeu-

tung

tung für das *Kantifche* Syftem erklärt, das fich von allen bisherigen auch dadurch auszeichnet, dafs es entweder durchgängig angenommen oder verworfen werden mufs. Aber diefe wenigen: haben in demfelben die vollendete, völlig befriedigende Theorie des menfchlichen Erkenntnifsvermögens, die einzig mögliche Quelle allgemeingültiger Grundfätze, und das in der Natur des menfchlichen Geiftes gegründete Syftem aller Syfteme gefunden. Nichts war natürlicher, als dafs diefe und ähnliche Urtheile, die von den Freunden der Kritik der Vernunft denjenigen, die das Werk felbft nicht gelefen, oder nicht verftanden hatten, auch nicht bewiefen werden konnten, von dem gröfsten Theile als ftolze Anmafsungen und lächerliche Uebertreibungen aufgenommen wurden. Es fehlte nicht an einigen unbärtigen und bärtigen Schriftftellerchen, die theils um etwas neues zu Markte zu bringen, theils um ihren Tieffinn bewundern zu laffen, fich zu Apofteln des *alleszermalmenden Kants* aufwarfen, und durch die Art wie fie fich dabey benahmen, den Unwillen und den Spott wirklich verdienten, gegen den die denkenden Verehrer des kantifchen Verdienftes, durch alles was fie zur Beftätigung ihrer Urtheile vorbringen konnten, kaum gefichert

ſichert waren. Eine beträchtliche Anzahl philoſophiſcher Köpfe, auf welche Teutſchland mit Recht ſtolz iſt, und unter dieſen die Meiſten der berühmtern akademiſchen Lehrer, haben ſich entweder gegen das ganze neue Syſtem, oder welches in der That eben daſſelbe iſt, gegen weſentliche Theile deſſelben erklärt, und die Natur der Sache brachte es mit ſich, daſs dieſe Männer die Kritik der Vernunft durch ihre Einwürfe und Bedenklichkeiten um ſo tiefer herabſetzen muſsten, je erhabener der Rang geweſen wäre, den ſie ihr eingeſtanden haben würden, wenn ſie ihre Prüfung ausgehalten hätte. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl aus dem Schriftſtellertroſſe ergriff auch bald bey der Behandlung des neuen Modeartikels lieber die Parthey gegen Kant: denn hier hatten ſie ungleich berühmtere Namen auf ihrer Seite, und die gewiſſe Ausſicht, nicht etwa zu den Nachbetern, ſondern zu den Widerlegern und Belehrern des Mannes zu gehören, dem ſelbſt ſeine angeſehenſten Gegner ihre Bewunderung nicht verſagen konnten. Sie wiederholten daher die Angriffe ihrer hohen Alliirten, oder ahmten dieſelben vielmehr mit den von jenen abgeborgten Waffen nach, die das, was ſie in ſolchen Händen an voriger *Schärfe* verloren, an dem *ſchweren* Nachdruck gewan-

gewannen, der dem bleyernen Witze eigenthümlich ist.

Die allgemeinste unter den vielen Klagen, die bisher über die Kritik der Vernunft vorgebracht worden sind, legt ihr *Unverständlichkeit* zur Last. Diese Klage wird auch sogar von denjenigen geführt, welche das kantische System widerlegt zu haben glauben, und die sich eben darum billig zutrauen sollten, daſs sie es verstanden hätten. Gleichwohl ist noch keiner unter den zahlreichen Gegnern desselben aufgestanden, der behauptet hätte, er habe den Sinn davon durchgängig gefaſst, keiner, der nicht wenigstens sich selbst gestehen müſste, er habe an vielen Stellen unüberwindliche Dunkelheit gefunden. Die meisten halten diese Dunkelheit für eine natürliche Folge der offenbaren Widersprüche, die sie an den ihnen verständlichen Stellen gefunden zu haben meynen; während die Anhänger des neuen Systems die Quelle dieser Widersprüche in jener Dunkelheit entdeckt zu haben behaupten, die ihnen wenigstens nicht unüberwindlich gewesen seyn soll, so schwer sie auch ihrem Geständnisse nach zu überwinden war. Ihre Antworten auf alle bisherige Einwürfe, so wie die Erklärungen die Herr *Kant* selbst über einige derselben bekannt gemacht hat, haben keinen andern

Inhalt

Inhalt, als daſs ſie die Gegner über den miſsverſtandenen Sinn der Kr. d.. V. zurechtweiſen; wodurch ſie aber auch gewiſs den Vorwurf vielmehr eingeſtehen als ablehnen, daſs eine Schrift die von ſo vielen ſcharfſinnigen Köpfen und ſonſt ſo gang kompetenten Richtern miſsverſtanden wird, *äuſſerſt dunkel ſeyn müſſe.*

Dieſe Hauptanklage gegen ein Werk, das wenigſtens in Rückſicht auf das was von ihm verheiſſen wird, von ſo allgemein anerkannter Wichtigkeit iſt, verdient um ſo mehr eine nähere Beleuchtung, je mehr es ſich in der Folge zeigen wird, daſs ſie mit dem von mir geſchilderten Zuſtande der herrſchenden, ſogenannten eklektiſchen, Philoſophie innigſt zuſammenhängt, daſs von ihren eigentlichen Gründen das ganze bisherige Schickſal der neuen Kantiſchen beſtimmt worden iſt, und daſs ſich aus dieſen Gründen alle übrige gegen Kant lautgewordenen Anklagen über Wiederherſtellung ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeiten, unnütze Sprachneuerungen, Einführung des troſtloſen Skepticismus, Aufſtellung eines neuen Idealismus, Umſturz der Grundwahrheiten der Religion und der Moral vollkommen befriedigend erklären laſſen.

Geſetzt,

Gesetzt, die Kritik der r. V. hätte das grosse Problem der Entdeckung allgemeingültiger Principien wirklich aufgelöset; sie enthielte bereits das durch die Natur unsres Erkenntnissvermögens bestimmte, und in seinen Gründen bis an die Gränzen alles begreiflichen zurückgeführte, einzig mögliche System aller speculativen Philosophie? —

„O! so müsste ja dieses System selbst von „allen Schwierigkeiten frey seyn, alle Irrwege „der Speculation vermeiden, nicht neue Un-„begreiflichkeiten an die Stelle der Alten „setzen; es müsste höchst fasslich seyn, und „durch eine über alle Sophismen spitzfindiger „Grübeley siegende Analytik alle Einwürfe zu „Boden schlagen, und allen unfreywilligen „Täuschungen des wahrheitsuchenden For-„schers abhelfen. — Wie können wir an-„dern, die wir dasselbe kennen oder nicht ken-„nen, uns so grosse Dinge von einem dogma-„tischen Systeme versprechen, dessen Beweise „äusserst *abstrus* und den wenigsten Menschen „fasslich sind, und dessen Resultate sich von „den Principien der bekannten Metaphysik, „und den simpeln Lehren der schlichten Men-„schenvernunft gleich weit entfernen! *)"

Es

*) Was ich hier aus dem *Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele, Berlin bey Nikolai* 1788, entlehnt

Es würde zu nichts nützen, wenn ich diesem beweislosen Tadel, die eben so beweislosen Lobsprüche derjenigen, die in der Kr. der Vernunft, alle die angeführten Forderungen wirklich erfüllt oder gar übertroffen glauben, entgegenstellen wollte. Ich bedarf aber auch, um meine Betrachtungen aller jener Einwendungen ungeachtet fortsetzen zu können, keines günstigen Vorurtheils für die Parthey zu der ich mich bekenne. Es ist genug, wenn mir meine Leser, wie ich wohl sicher annehmen darf, einräumen: Es finde keine *absolute Unmöglichkeit* statt, daß die Kritik der Vernunft eben sowohl von ihren Gegnern, als von ihren Vertheidigern mißverstanden sey; ungeachtet bisher die erstern sowohl an Zahl als an Celebrität den letztern überlegen waren. Es war nicht nur der grössere, sondern auch sogar der bessere Theil von *Newtons* gelehrten Zeitgenossen, der (zumal in den erstern Jahrzehnden nach der Bekanntmachung der neuen Entdeckungen desselben) in der nunmehr allgemeingeltenden Theorie dieses grossen Mannes Entfernung von

entlehnt habe, dürfte wohl von den meisten, wo nicht gar von allen Gegnern des kantischen Systems unterschrieben werden.

von allen bis dahin bekannten Principien der Phyſik ſowohl als den ſimpeln Lehren des ſchlichten Menſchenverſtandes, Widerſprüche, Unbegreiflichkeiten, und vor allen Dingen unüberwindliche Dunkelheit in den Beweiſen gefunden hat. Faſt ein halbes Iahrhundert hindurch würde man in Frankreich über den *Newtonianer* gelächelt, und mit ſo viel Bitterkeit, aber nur mit etwas mehr Feinheit als unſre gegenwärtigen Popularphiloſophen über die *Kritiſchen* geſpottet haben, der ſeinen Zeitgenoſſen vorhergeſagt hätte, die Attractionslehre würde von ihren Nachkommen eben ſo allgemein angenommen und bewundert werden, als ſie ein Menſchenalter vorher verworfen und herabgeſetzt wurde? Was würde man vollends in *Rom* über die Behauptung geurtheilt haben: *Newton* habe Mittel gefunden, die von der täglichen *Erfahrung* widerlegte, der *heiligen Schrift* widerſprechende, vom apoſtolſichen Stuhle verdammte Lehre von der *Bewegung der Erde* zu einer ſo unwiderſprechlichen Gewiſsheit zu erheben, daſs ſie einige Iahrzehende nachher auf allen philoſophiſchen Kathedern dieſes Hauptſitzes der Rechtgläubigkeit mit Vorwiſſen und guter Bewilligung des oberſten

Glaubensregenten ſelbſt gelehrt, und vertheidiget werden würde? —

„Das Newtonſche Syſtem hat dieſen „Triumph ſeiner *mathematiſchen Evidenz* zu „verdanken, auf welche doch wohl das *Kanti*„*ſche* keinen Anſpruch zu machen hat."

Gleichwohl hat ſelbſt durch dieſe mathematiſche Evidenz die beynahe allgemeine Empörung der gleichzeitigen Philoſophen gegen Newton, welche mit der gegenwärtigen gegen Kant eine ſo auffallende Aehnlichkeit hat, nicht verhindert werden können, Denn auch dieſe Evidenz hieng von Beweiſen ab, die ſelbſt für den gröſsten Theil der damaligen Mathematiker unverſtändlich waren; oder wenigſtens von ihnen dafür erklärt wurden. Wie? wenn nun die *kantiſchen* Beweiſe für die Wenigen, welche ſie bisher verſtanden haben, eine *Logiſche* Evidenz hätten, die in Rückſicht auf ihre überzeugende Kraft der *Mathematiſchen*, die anfangs auch nur von einigen wenigen an den Newtonſchen wahrgenommen wurde, wirklich zur Seite ſtünde? — Welcher Philoſoph iſt nicht gegenwärtig von der falſchen Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren, und der ſechszehn Schluſsformeln überzeugt? Allein

wer

wer erinnert ſich nicht der Zeit, wo man die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieſer logiſchen Spielwerke mit eben der logiſchen Evidenz einzuſehen wähnte, mit der man gegenwärtig das Gegentheil wirklich einſieht? Den vielen und berühmten Vertheidigern jener vier *ſyllogiſtiſchen Figuren* muſste die gegenwärtige Uebereinſtimmung über die Nichtigkeit derſelben eben ſo unmöglich vorkommen, als den heutigen Vertheidigern der *vier metaphyſiſchen Syſteme* (des Spiritualismus, Materialismus, dogmatiſchen Skepticismus, und Supernaturalismus) der unvermeidliche Umſturz dieſer einander entgegengeſetzter Syſteme, und der dadurch erhaltene Frieden auf dem Gebiethe der ſpeculativen Philoſophie, unbegreiflich und ungereimt ſcheinen muſs.

Geſetzt nun, das in der Kritik der Vernunft vorhandene Syſtem der Principien der eigentlichen Philoſophie, wäre wirklich *allgemeingültig*, es wäre ſo ganz in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründet, daſs es von jedem, der daſſelbe *durchgängig* verſtanden hätte, als wahr befunden werden müſste; (eine Vorausſetzung, von der ich hier nichts weiter behaupte, als daſs ſie keine abſolute Unmöglichkeit habe) ſo behaupte ich: „daſs *er-*

„*ſtens* in der Natur eines ſolchen Syſtemes „zuſammengenommen mit den gegenwärti-„gen Zuſtande der Philoſophie, *zweytens* in „der Art wie dieſes Syſtem in dem kantiſchen „Werke vorgetragen iſt, und vorgetragen „werden *muſste*,“ Gründe vorhanden ſind, aus welchen ſich vollkommen begreifen läſst, warum die Kritik der Vernunft nicht nur von dem gröſsten, ſondern auch von dem beſſern Theile gleichzeitiger Philoſophen miſsverſtanden weɹden *muſste;* Gründe aus welchen ſich, wie ich hoffen darf, das bisherige Schickſal der kantiſchen Philoſophie auf eine Art erklären läſst, die eben ſo wenig etwas der Ehre ihres Stifters vergiebt, als demRuhme ihrer verdienſtvollen Gegner zu nahe tritt.

Sollten die neuen Principien wahrhaft *allgemeingültig*, und ihrer Natur nach dazu gemacht ſeyn *allgemeingeltend* zu werden, ſo müſsten ſie jeder bisherigen philoſophiſchen Sekte volle Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, mit der gröſsten Beſtimmtheit das *Wahre*, das in den reſpektiven Grundſätzen jeglichen Syſtems enthalten iſt, in ſich faſſen, das *Falſche* ausſchlieſsen, und dadurch ein Syſtem aufſtellen, welches jedem Selbſtdenker das, was er aus ſeinem Geſichtspunkte richtig

tig gesehen hat, wieder finden liefse. Indem nun zu diesem Behufe bey der Entwicklung der neuen Principien manche der paradoxesten Behauptungen hervorgesucht und in Schutz genommen, manche der ausgemachtesten hingegen bezweifelt, und widerlegt werden müfsten, so ist nichts natürlicher, als dafs es der erste Versuch dieser Art, und wäre er auch noch so meisterhaft ausgefallen, so wohl mit denen, welche dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie seineForm gegeben, als auch mit den übrigen,welche von demselben die Form ihres Philosophierens erhalten haben, verderben müfste,oder welches eben so viel heifst, dafs er sowohl von den unter sich einigen *Popular-philosophen*, als von den untereinander streitenden *Metaphysikern* mifsverstanden und — *widerlegt* werden müfste.

Um zu seinem erhabenen Ziele zu gelangen, müfste der neue Versuch einen Weg einschlagen, der demjenigen gerade entgegengesetzt ist, auf welchem der grofse Hauffen der Populärphilosophen bequem und unbesorgt fortzuschleudern gewohnt ist. Anstatt des leichten und unterhaltenden Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besondern, vom Abstracten zum Concreten, von ununter-

suchten für ausgemachtangenommnen Grundsätzen zu Thatsachen, müsste er nicht nur das mühsamere und langweiligere Hinaufsteigen wählen, sondern, sollte anders etwas auf immer Entscheidendes bewirkt werden, dasselbe bis zu einer Höhe fortsetzen, die noch von keinem der tiefsinnigsten Forscher erreicht wurde. Um seine aufzufindenden Principien mit dem *Wahren* an allen bisherigen Systemen zu vereinigen, müsste er von Behauptungen, welche von keiner Sekte bezweifelt werden können, ausgehen; das heifst, das *allgemeinste* was die bisherige Philosophie aufzuweisen hat, müsste ihm das *Besondere* werden, von dem er sich zu dem Allgemeinern bis an die *Gränze aller Begreiflichen* erheben müsste, von der er alsdann zu erweisen hätte, dass sie wirklich die Gränze alles Begreiflichen wäre. Wie sollte ihm der Populärphilosoph ohne Schwindel folgen können? —

Was sollte aber auch den Populärphilosophen bewegen können, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden, die eine Untersuchung dieser Art für ihn haben muss? Ihm kann es nicht einmal im Traume einfallen, dass es der Philosophie an unentbehrlichen Principien mangeln sollte. Die Seinige

ge ist auf *Formeln* gebaut, die durch die *für sich feststehenden* praktischen Grundwahrheiten, zu deren Beweis sie auf allen Akademien gebraucht worden, geheiliget und bewährt, aus der Schule ins gemeine Leben übergegangen sind, und nun als Aussprüche des allgemeinen Menschensinnes gestempelt aus dem gemeinen Leben wieder in die Schule aufgenommen werden; Formeln die man nicht bezweifeln darf, ohne nicht dadurch seinen Anspruch an den *sensus communis*, und mit demselben sein Recht an den Namen eines Philosophen einzubüssen. Wie abgeschmackt muss ihm nun jeder Versuch vorkommen, den Sinn jener Formeln zu prüfen, die er für *unerklärbar* hält, weil sie seiner Meynung nach, jeder Erklärung; für *unerweislich*, weil sie jedem Beweise zum Grunde liegen müssen? Trift er endlich gar auf Resultate, die sich mit diesen für ihn *ewigen Wahrheiten*, oder vielmehr mit dem Sinne, in welchem er die Formeln derselben genommen hat, nicht vereinigen lassen, o! so muss ihm schon dieser Umstand allein für die gründlichste Widerlegung des neuen Versuches gelten. Er muss es für die leichteste Sache von der Welt halten, solche ausgemachte und nur durch seine Sophisterey unterstützte Ungereimtheiten vor den Augen

des Publikums in ihrer ganzen Blöſse darzuſtellen. Er hält dieſs für ſeine heiligſte Pflicht, da er überzeugt iſt, daſs mit jenen Formeln zugleich die Fundamente der Religion und Moralität erſchüttert, und durch die ungeheure Anmaſsung Verſtand und Vernunft ſelbſt zu *kritiſiren*, eine bisher unerhörte Zweifelſucht eingeführt werden müſſe. In dieſer Meynung wird er gerade durch den Umſtand beſtärkt, der das vornehmſte *Kriterium* für die Richtigkeit des neuen Verſuches iſt, „daſs dieſer nämlich das Wahre, das *jedem* „*Syſteme eigen* iſt, aufnimmt," und in dieſer Rückſicht die eigenthümlichen Entdeckungen, die der dogmatiſche Skepticismus, der Materialismus, und der Supernaturalismus aus ihren einſeitigen Geſichtspunkten gemacht haben, wieder aufſtellt, und beſtätiget. In den Augen des Popularphiloſophen iſt dieſes das gewiſſeſte Merkmal der Verwerflichkeit der neuen Principien. Er iſt gewohnt jene drey Syſteme für längſt widerlegte Irrthümer, für unglückliche Folgen der leidigen Abweichung vom geſunden Menſchenſinne, und der Verirrung in das bodenloſe Land der Schimären zu halten. Die neue Philoſophie wird ihm nun für die ganze Summe der Ketzereyen und des Unheils verantwortlich,

wo-

wodurch ihm jedes jener einzelnen Syſteme verabſcheuungswürdig geworden iſt.

Noch ſchlimmer, wo möglich, müſste die Aufnahme ausfallen, welche unſren allgemeingültigen Principien von den *Metaphyſikern*, oder weil doch die meiſten unter ihnen gegen dieſen *Namen* proteſtieren dürften, von den ſelbſtdenkenden Philoſophen, die ſich mit Auflöſung ſpeculativer Probleme beſchäftigen, bevorſtünde. Die bisherige *Ontologie*, welche den Materialiſten wie den Spiritualiſten, den Spinoziſten wie den Theiſten, den Fataliſten wie den Determiniſten bisher mit ihren Grundſätzen verſehen hat, und eben darum auf den Schutz von allen zuſammengenommen ſicher zählen kann, müſste durch den neuen Verſuch von dem Range der Wiſſenſchaft der erſten Erkenntniſsgründe entſetzt und in ihren ausgemachteſten Grundſätzen als die Quelle eines gemeinſchaftlichen Miſsverſtändniſſes der Vernunft angegeben, und überführt werden. Wie ſollte dieſes durch ein einziges Buch einem Manne begreiflich gemacht werden, der von den Principien ſeiner bisherigen Vorſtellungsart um ſo lebendiger überzeugt iſt, jemehr ihm die letztere Zeit und Mühe gekoſtet, und

je

je mehr er ſie durch die Gründlichkeit und den Reichthum ſeines Talentes zu unterſtützen und auszuſchmücken gewuſst hat. Seine Grundſätze haben ihm ihre Feſtigkeit ſchon dadurch genugſam bewährt, daſs ſie ſein Lehrgebäude durch ſo lange Zeit getragen haben. Ihre Unumſtöſslichkeit kann ihm um ſo weniger verdächtig gemacht werden, je weniger ſie ihm entweder bey dem Ueberblick des vollendeten Gebäudes ſelbſt als die Grundfeſte deſſelben ſichtbar ſind, oder auch jemehr er ſich bewuſst iſt, daſs ſie bey der Grundlegung ſelbſt durch ſeinen Scharfſinn und Fleiſs *eigenthümliche* Beſtimmungen erhalten haben, wodurch ſie gegen die gewöhnlichen Einwürfe, welche ſonſt die Grundſätze ſeiner Parthey treffen, geſichert wären.

Je mehr der geübte Denker für die Metaphyſik, und je mehr ſie für ihn gethan hat, deſto unmöglicher wird es ihm werden, dieſelbe neben dem neuen Verſuche vor dem Richterſtuhle ſeiner Vernunft als bloſse Parthey auftreten zu laſſen. Er hat dieſen Richterſtuhl ſeiner Metaphyſik eingeräumt, das heiſst, einem Richter, vor welchem nothwendigerweiſe jede Parthey, die ſein richterliches Befugniſs in Anſpruch nimmt, vor aller

Unter-

Unterſuchung verloren haben muſs. Hierdurch wird unſrem Philoſophen alle unpartheyiſche Prüfung der neuen Lehre unmöglich, und es iſt im Grunde nicht viel mehr als eine leere Formalität, wenn er ihre Rechtfertigung über eine Behauptung, die ſeinen Grundſätzen widerſpricht, vernimmt, und gegen alle Partheylichkeit proteſtiert. Denn er verſteht dieſe Rechtfertigung nicht, und er lernt ſie um ſo weniger verſtehen, je mehr er überzeugt iſt, daſs dasjenige, was irgend einem Menſchen verſtändlich iſt, auch *Ihm* verſtändlich ſeyn müſſe. Die Gründe ſeines Gegners müſſen ihm ungereimt vorkommen, weil *ſie* auf das, was er für ausgemacht hält, auf ſeine Principien, die er alle Augenblick auch dort, wo er von ihnen abſtrahieren ſollte und wollte, unvermerkt unterſchiebt, zurückgeführt, wirklich einen ganz andern Sinn erhalten müſſen, als ſie in der That haben, und weil er dieſen Sinn nur dann rein und unverfälſcht auffaſſen könnte, wenn er ſein Urtheil über einzelne Theile ſo lange aufzuſchieben vermöchte, bis er das Ganze, in welchem allein jeder Theil ſeine eigentliche Bedeutung und Beſtimmung erhält, überſehen hätte. Dieſe Ueberſicht wird aber in demſelben Augenblicke unmöglich,

wo

wo das Vorurtheil auch nur in einen einzigen der Hauptſätze einen fremden Sinn hineingetragen hat. Wer z. B. der Behauptung: „die Grundwahrheiten der Religion und der „Moral laſſen ſich nicht demonſtrieren“ den Sinn unterlegt: *Es gäbe keine allgemeingültige Gründe für ſie;* den Satz: „Raum und Zeit „rein vorgeſtellt ſind bloſse Formen der An„ſchauung“ für gleichlautend hält mit: *Raum und Zeit ſind nichts als bloſse Vorſtellungen;* „die „Dinge auſser uns können nur als Erſchei„nungen erkannt werden“ mit: *Die Dinge an ſich ſelbſt ſind nichts als Erſcheinungen*, u. d. m. der kann freylich ein Syſtem, das aus ſolchen Hauptſätzen beſteht, nicht anders als höchſt abgeſchmackt, abentheuerlich, und wenn man will, auch ſogar gefährlich finden.

Wenn der Beurtheiler einem wahrhaft zuſammenhängenden Syſteme auch nur einen einzigen ungereimten Beſtandtheil auf dieſe Weiſe aufgebürdet hat, ſo mag er bey der darauf folgenden Prüfung noch ſo unpartheyiſch, arglos, ſorgfältig zu Werke gehen, das Verſtehen des Ganzen wird ihm gleichwohl ſchlechterdings unmöglich bleiben.

Man vergeſſe nicht, daſs ſich die neuen allgemeingültigen Principien mit keiner Metaphyſik,

taphyſik, ſie mag in ihrer eigenthümlichen Geſtalt vorgetragen, oder durch eine poetiſche Imagination in ſchöne Bilder eingehüllt werden, vertragen könne, daſs aber auch durch ſie jedes metaphyſiſche Syſtem auf eine bisher unerhörte Art gewürdiget, und gegen die Angriffe von jeder metaphyſiſchen Sekte geſchützt werden müſſe. Der neue Verſuch wird alſo jeden offenbaren und maskirten Metaphyſiker überzeugen müſſen, daſs ſeine Philoſophie nur *halbwahr*, die Philoſophie ſeiner Gegner aber nur *halbfalſch*, und folglich — um nichts beſſer als die Seinige wäre. Sey auch hier ſeine Vernunft über allen Einfluſs empörter Selbſtliebe erhaben; wird er auch mit dem beſten Willen ſeiner langgewohnten mühſam erworbenen Vorſtellungsart auf einmal entſagen können? So lange aber dieſe auf ſein Studium des neuen Verſuches einwirkt, ſo lange wird er dasjenige, was in demſelben gegen das verſteckte Falſche ſeiner Grundſätze vorgebracht wird, für eine Vertheidigung des offenbaren Falſchen an den Grundſätzen ſeiner Gegner, und was zur Rechtfertigung des verſteckten Wahren an den Grundſätzen ſeiner Gegner geſagt wird, für eine Beſtreitung des Unſtreitigen an den Seinigen halten müſſen. Iſt er daher

ein

ein *Dogmatiker*, so wird er die neue Philosophie für den Versuch eines *Skeptikers* halten, der die Gewissheit alles Wissens untergraben soll; ist er ein *Skeptiker* — für die stolze Anmassung auf den Trümmern der bisher einander entgegengesetzten dogmatischen Systeme einen neuen und alleinherrschenden Dogmatismus einzuführen; ist er ein *Supernaturalist* — für einen feinangelegten Kunstgriff die Unentbehrlichkeit historischer Urkunden der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen; ist er ein *Naturalist* — für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie; ist er ein *Materialist* — für eine idealistische Widerlegung der Realität der Materie; ist er endlich ein *Spiritualist* — für eine unverantwortliche Beschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiethes der Erfahrung versteckte Körperwelt *). Und nun lasse man diese Beurtheiler ihre Berichte an das philosophische Publikum abstatten, so wird ein beträchtlicher Theil desselben in seinen Meynungen über das neue *sonderbare Werk* in eben

*) Lauter wirkliche über die Kritik der Vernunft von ihren berühmten Gegnern in öffentlichen Druckschriften gefällte Urtheile.

eben so viele Partheyen zerfallen, als dasselbe berühmte Gegner gefunden hat, in Partheyen, die theils durch das Urtheil ihrer Anführer abgehalten das Werk selbst zu lesen, theils durch dasselbe bestimmt werden, darin zu finden, was jene gefunden haben. Ein kleinerer Theil, dem das Widersprechende in den verschiedenen Aussprüchen gleich competenter Richter auffällt, hütet sich seine Zeit und seinen Verstand an ein Buch zu wagen, aus welchem selbst die Philosophen von Profession nicht klug werden können. Aber nur der allerkleinste Theil ist scharfsichtig und gerecht genug, um die Widersprüche in den beschuldigenden Aussagen der Zeugen als eine günstige Vorbedeutung für die Unschuld der angeklagten neuen Philosophie anzusehen.

Den heftigsten und hartnäckigsten Widerstand würde die Einführung allgemeingültiger Principien auf *Universitäten* erfahren müssen. Der gröſste Theil unsrer lebenden Zeitgenossen hat noch kein Beyspiel einer Reformation der Philosophie erlebt, die den ganzen *Lehrbegriff* betroffen hätte; sonst dürfte hier die Erinnerung wohl überflüssig seyn, daſs auch die philosophische Innung eben so gut ihre Orthodoxie als die theologische, eben so

gut ihren Schlendrian als die juriſtiſche, eben ſo gut ihren Empirismus als die mediciniſche habe, ein Uebel das jeder Reformation in eben dem Verhältniſſe den Eingang erſchwert, als es das Bedürfniſs derſelben herbeyführt. Wer die Geſchichte der *carteſianiſchen*, und der *leibnitziſch - wolfiſchen* Revolution auch nur obenhin kennt, der wird nicht leicht eine gleichzeitige Univerſität angeben können, auf welcher nicht die neuen Lehren anfangs eben ſo unbedingt verworfen, als nachmals aufgenommen, und befördert worden wären. Die Namen Carteſius, Leibnitz, Wolf, welche in der Folge im Munde ſo manches akademiſchen Lehrers die Stelle der Beweiſe vertreten muſsten, waren auf einem und eben demſelben Katheder von ſeinem Vorfahrer nie ausgeſprochen worden, als wenn es darum zu thun war, irgend eine Behauptung als eine grundloſe und gefährliche Neuerung zu verſchreyen. Wie weit das Miſsverſtehen und Miſshandeln von Lehrſätzen, deren Gründlichkeit gegenwärtig allgemein anerkannt iſt, von den akademiſchen *Anticarteſianern* und *Antiwolfianern* getrieben wurde, muſs jedem unglaublich vorkommen, der nicht Gelegenheit und Muſse hatte, ſich durch den Augenſchein an den zahlloſen widerlegenden Diſſer-

Dissertationen, Diatriben, Disputationen u. s. w. zu überzeugen, die damals die philosophische Welt überschwemmten, gegenwärtig aber freylich nur noch in Winkeln öffentlicher Bibliotheken aufgeschichtet, in der Ausführung des leeren Raums, ihre letzte Bestimmung gefunden haben. Gleichwohl war durch die cartesianischen, leibnitzischen und wolfischen Bemühungen eigentlich mehr ein in der philosophischen Welt längst angelegtes System ausgeführt, und zur Vollkommenheit gebracht, als ein ganz Neues eingeführt. Die neuen Entdeckungen und Verbesserungen jener Reformatoren gereichten alle zum Vortheil derjenigen unter den philosophischen Sekten, die ihrer Natur nach dazu gemacht war auf Akademien zu herrschen, nicht nur darum, weil sie sich so entscheidend für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral erklärt, sondern weil sie für dieselben diejenige Form der Ueberzeugung aufstellt, welche die menschliche Wißbegierde am meisten zu befriedigen scheint, wenigstens dem menschlichen Stolze unter allen am Meisten schmeichelt; eine Sekte, welche von einem Professor der Philosophie, der den entgegengesetzten Dogmatismus der Materialisten und Spinozisten, den dogmatischen Skepticismus

und den Supernaturalismus so oft aus dem Gebiethe seiner Wissenschaft förmlich und feyerlich verbannt hat, für das einzig echt philosophische Publikum, so wie ihr System für die einzig wahre unfehlbare Philosophie gehalten wird. Man denke sich nun eine Reformation, die dieser Sekte mit nichts geringern, als dem gänzlichen Untergange droht, die nicht anders als durch diesen Untergang durchgesetzt werden kann, und die dabey keineswegs auf den Beystand der übrigen Sekten zählen kann, weil sie jeder derselben ein gleiches Schicksal bereitet, eine Reformation, durch welche das von den Philosophen von Profession angenommene System zu den in ihren Augen so niedriger Rang einer blossen Vorübung des menschlichen Geistes und eines einstweiligen Behelfes herabgewürdiget wird; eine Reformation endlich, welche dem Lehrer der Metaphysik sogar das Daseyn der alten Wissenschaft, durch welche er sich bisher Verdienste und Ruhm erworben hat, streitig, und ihm das Studium einer Neuen, deren Möglichkeit ihm so gar unbegreiflich ist, zur Pflicht macht! — So sehr mich die blosse Idee einer *solchen* Reformation vor dem grössten Theile meiner Leser lächerlich machen muss; so ist doch nichts gewisser, als

dass

dafs diefe fo abentheuerlich fcheinende Idee aufhören müfste, eine blofse Idee zu feyn, wenn die fpeculative Philofophie Principien erhalten follte, die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dafs fie wirklich *Allgemeingeltend* würden.

Man laffe hier die Leidenfchaften des akademifchen Lehrers ganz aus dem Spiele *); kein Ehrgeiz blende ihn durch die falfche Vorfpieglung, dafs fein wohlgegründeter Ruhm mit feinem bisherigen Syfteme dahinftürzen müffe; kein heimlicher Neid erfchwere es ihm, einer Erfindung Gerechtigkeit widerfahren zu laffen, die nicht die Seinige ift; keine Eiferfucht über einen jüngern Collegen, dem es natürlicherweife leichter werden mufs, eine ganz neue Vorftellungsart anzunehmen, reize ihm an derfelben nichts als fchwache Seiten aufzufuchen; und gleichwohl wird das

*) in welchem fie doch immer keine unbeträchtliche Rolle zu haben fcheinen; wenn z. B. eben derfelbe berühmte Mann, der dadurch das Verdammungsurtheil über ein philofophifches Werk ausgefprochen zu haben glaubt, wenn er erklärt: ER habe daffelbe nicht verftanden, unwillig darüber wird, wenn man ihm beweift, dafs er es *wirklich* nicht verftanden habe; wenn u. f. w.

Studium der neuen Philosophie noch immer Schwierigkeiten für ihn haben, die sich selbst auf seine unstreitigsten Verdienste gründen, und nur sehr wenigen in seiner Lage überwindlich seyn können. Ie öfter und je besser er sein bisheriges System mündlich und schriftlich vorgetragen hat, desto einleuchtender, geläufiger, theurer hat ihm dasselbe werden müssen. Er besitzt eine grosse Fertigkeit, die Beweise für dasselbe zu erhärten, und die Einwürfe dagegen zu widerlegen: denn beydes ist das Hauptgeschäft seines Lebens gewesen; und da er sich bewusst ist, alles was von seinen Gegnern bis dahin eingewendet worden ist, abgefertiget zu haben: so ist er um so geneigter anzunehmen, dass auch überhaupt nichts dagegen eingewendet werden könne, was sich nicht auf ein Missverständniss seines Systemes das nur sehr wenige so genau wie er kennen, gelernt haben, zurückführen lasse. Ie mehrere Felder der Philosophie er bearbeitet hat, desto mehr haben seine Principien ihre Fruchtbarkeit und Harmonie vor seinen Augen gerechtfertiget, desto inniger sind sie mit seiner gesammten Ideenmasse verwebt worden, desto mehr sind sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, in die Natur seiner Vernunft übergegangen. Ich glaube

glaube daher eben nichts Paradoxes zu behaupten, wenn ich es für ausgemacht halte, dafs das Studium, oder vielmehr das *Verstehen* des neuen kritischen Versuches nicht nur bey den meisten, sondern auch wohl bey *manchen* der verdienstvollsten akademischen Philosophen mehr Eifer, Anstreugung und Zeitaufwand voraussetze, als bey blossen Liebhabern der Wissenschaft, ja auch nur bey manchem talentvollen jungen Anfänger. Woher sollte bey gewissen älteren Lehrern der Eifer kommen, sich in eine neue Untersuchung über ihr längstvollendetes bewährtes System einzulassen, und bey dieser Untersuchung einem Führer zu folgen, von dem sie gehört haben, dafs er auch ihre gewissesten Ueberzeugungen verwerfe? Die Anstrengung so vieler Jüngeren gehört ihren überhäuften Amtsgeschäften, zahlreichen Vorlesungen, und schriftstellerischen Arbeiten, die durch keine fremde Ideenreihe unterbrochen werden dürfen. Bey vielen endlich sind es aufs höchste einzelne abgerissene Stunden der Erholung, die sie mit eingenommnen Kopfe und zerstreuter Aufmerksamkeit einem Studium widmen, dem kaum der volle Aufwand eines geschäftefreyen Iahres gewachsen wäre. Andere mögen endlich allen Eifer, alle Anstren-

gung, und alle die Zeit, die auch nur eine einzige tägliche Vorlesung übrig läfst, darauf verwenden, und sie werdeu wider ihren Willen genöthiget seyn, das in den Stunden der Meditation mühesam verfertigte Gewebe neuer Ueberzeugungen in der jedesmaligen Vorlesungsstunde wieder aufzulösen. Das System, das sie vom Catheder herab erklären und beweisen müssen, steht im Widerspruche mit den neuen Principien, die nothwendig den kürzern ziehen müssen, sobald sie *vor* ihrer völligen Entwicklung und durchgängigen Bestimmung mit den bewährten Lehrsätzen eines längst angenommenen Systemes verglichen werden; und so werden jedesmal die zarten Keime des künftigen Baumes allgemeingültiger Erkenntnisse, durch die schweren Grundsteine des alten Lehrgebäudes zerdrückt.

Wer die Betrachtungen, die ich hier mehr durch Winke veranlassen als ausführen konnte, mit kaltem Blute verfolgt, der dürfte sich wohl mit mir in dem Resultate vereinigen, dafs der erste auch noch so wohlgelungene Versuch allgemeingültige Principien aller speculativen Philosophie aufzustellen nicht nur von dem grofsen Haufen, sondern auch von

vielen

vielen des bessern Theiles des philosophischen Publicums eine geraume Zeit hindurch missverstanden werden müsste. Dass die *Kritik der reinen Vernunft* wirklich diese Principien enthalte, behaupte ich um so weniger, da ich es weder hier beweisen, noch weniger aber erwarten kann, dass mir auf mein Wort geglaubt werde. Aber dass die Kritik d. r. V. wirklich jenes Schicksal bisher erfahren habe, welches sie erfahren musste, wenn sie zu erst, allgemeingültige Principien aufgestellt hätte, ist eine Thatsache, die dem ganzen philosophischen Publicum vor Augen liegt.

Wer den Mangel allgemeingültiger Principien in der speculativen Philosophie für ausgemacht oder auch nur für wahrscheinlich hält, dürfte mir wohl ohne vieles Bedenken beypflichten, dass dieser Mangel mit einem allgemeinen allen Sekten gemeinschaftlichen Missverständnisse zusammenhängen müsse, wodurch es auch den scharfsichtigsten und unpartheyischten Forschern unmöglich wurde, über die Prämissen, welche der Auflösung ihrer Probleme zum Grunde gelegt werden sollten, unter sich einig zu werden. Umsonst beruft sich der *Leibnitzianer* auf ein in der Vernunft jedes Menschen vorhande-

nes Syſtem ewiger Wahrheiten, umſonſt der *Lockianer* auf das unveränderlichen Geſetzen unterworfene Zeugniſs der Erfahrung. Bisher iſt noch kein Orakel weder aus dem nur ſo wenigen zugänglichen Heiligthume der reinen Vernunft; noch aus dem allen Augen offenliegenden Buche der Erfahrung ausgegangen, das auch nur die wichtigſten, die geſammte Menſchheit am meiſten intereſſierenden Fragen allgemein verſtändlich, oder auch nur auf eine die geübteſten Denker befriedigende Weiſe beantwortet hätte. Die philoſophiſche Welt hat ſich über jede dieſer Fragen in *vier Hauptpartheyen* getrennt, die ſich um die Wahrheit herum in einem Vierecke gelagert haben, wo die einander gegenüberſtehenden ihren Gegenſtand aus gerade entgegengeſetzten, die ſich angränzenden aus verſchiedenen Geſichtspunkten betrachteten, die erſtern untereinander in unaufhörlicher Fehde begriffen waren, die letztern bald auf der einen bald auf der andern Seite fochten. So erklärten ſich die Theiſten und Pantheiſten für das *Wiſſen*, die Supernaturaliſten aber und dogmatiſchen Skeptiker für das *Nichtwiſſen* einer Antwort auf die Frage vom Daſeyn Gottes; die Theiſten und Supernaturaliſten hingegen für das Daſeyn eines von der Natur ver-

verschiedenen Gottes; während die Pantheisten und dogmatischen Skeptiker die Grundlosigkeit dieser Erklärung einzusehen glaubten. Bald kämpfte der Supernaturalist mit dem ihm von der einen Seite angränzenden Theisten gegen den Pantheisten, und bald rief er gegen seinen alten Bundsgenossen den dogmatischen Skeptiker zu Hülfe; und so verewigte jede Parthey, so viel an ihr lag, den Streit, in dem sie bald *für* die Bundsgenossen ihrer Gegner, und bald *wider* ihre eigenen zu Felde zog. Wie? wenn diese Fehde, die bey der nur allmäligen Entwicklung des menschlichen Geistes eben so unvermeidlich als für dieselbe unentbehrlich war, im Grunde bloss von der Einseitigkeit des Gesichtspunktes abhinge, aus welchem jede Parthey den ihnen allen gemeinschaftlichen Gegenstand ansieht? Wenn von jeder Parthey Wahrheit, aber nur *eine* Seite derselben, gesehen wird; so zeigt sich diese Seite nur, in wie ferne sie mit einer gegenüberstehenden im Gegensatz, aber nicht wie sie mit derselben zugleich vereinbar, so gar nothwendig verknüpft ist. So lange nun jede Parthey die ihr in die Augen fallende Seite für *volle Wahrheit* ankündigt, muss sie von der ihr Gegenüberstehenden, die eine entgegengestzte volle Wahrheit in Augen

gen hat, geradezu *widerlegt* werden. Das jeder Sekte einleuchtende zum Theil unſtreitig Wahre enthält dann den Grund, warum keine von allen übrigen verdrängt werden, und das Einſeitige im Geſichtspunkte einer jeden — warum keine auch unter den vortheilhafteſten äuſſern Umſtänden einen entſcheidenden Sieg über die übrigen davon tragen konnte. Sollten ſie nicht bisher durch irgend ein gemeinſchaftliches Miſsverſtändniſs gehindert worden ſeyn, auf den gemeinſchaftlichen Geſichtspunkte zuſammenzutreffen, aus welchem ſich alle beſondern und einſeitigen vereinigen lieſsen? Wie? wenn es dem Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft aufbehalten wäre, dieſes Miſsverſtändniſs zu entdecken, und ſo viel dieſes durch die Kräfte eines einzelnen Menſchen möglich war, hinwegzuräumen?

So viel iſt wenigſtens unläugbar, daſs Er, wenn er dieſen groſsen Zweck wirklich vor Augen hatte, und, wenn es ihm gelingen ſollte, denſelben zu erreichen, gerade das thun muſste, was er wirklich gethan hat. Er muſste dann einen ganz neuen von jeder Sekte bisher verfehlten, aber die eigenthümlichen Pfade einer jeden durchkreuzenden Weg,

ein-

einschlagen; und daher, wie es wirklich geschehen ist, auch von jeder bald auf dem Ihrigen, bald auf dem ihrer Gegner angetroffen werden; er muſste jedes bisherige System für unhaltbar erklären, und gleichwohl auch jedes einzelne gegen alle übrigen in Schutz nehmen, vor allem aber muſste er die groſse Reformation der Philosophie durch eine bisher noch nie versuchte Zergliederung des Erkenntniſsvermögens beginnen.

Da der Streit der Partheyen vorzüglich die *Erkennbarkeit* übersinnlicher Gegenstände betrift: so muſste der Versuch gemacht werden, den Begriff der Erkennbarkeit überhaupt näher, genauer, vollständiger, als bisher geschehen ist, zu bestimmen. Bey dieser neuen Bestimmung durften weder *angeborne Wahrheiten* mit Leibnitzen, noch auſser unserm Gemüth befindliche *Gegenstände* mit Locken, als *unstreitige Objecte des Erkennens* vorausgesetzt, und keineswegs, nach der bisherigen Gewohnheit, die Bedingungen oder Gesetze, der Erkennbarkeit, entweder von den einen, oder von den andern, (oder auch von beyden zugleich, ohne den Beytrag eines jeden ins besondere angeben zu können) abgeleitet werden. Die neue Bestimmung konnte nur dann

dann beſſer als die vorigen gelingen, wenn ſie nichts als *Unſtreitige* Prämiſſen voraus-ſetzte. In dieſer Rückſicht durfte ſie ſich weder auf die Realität jener angebornen über-ſinnlichen Wahrheiten, die von den dogma-tiſchen Skeptikern, Materialiſten u. ſ. w. noch auf die Wirklichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, die von den Idealiſten, und unter gewiſſen Einſchränkungen ſogar von den Spiritualiſten, geläugnet wird, berufen. Ie-der Verſuch, die Natur und die Gränzen der Erkennbarkeit neu zu beſtimmen, bey wel-chem die in der philoſophiſchen Welt zum Theil noch ſtreitigen Gegenſtände des Er-kennens als unſtreitig angenommen worden wären, hätte ſchon dadurch allein ſeinen Zweck verfehlen müſſen; er würde voraus-geſetzt haben, was zu erweiſen war, und die Hoffnung eines künftigen Einverſtändniſſes über Principien vielmehr weiter entfernt als näher herbeygeführt haben. Anſtatt alſo die Natur und den Umfang des Erkenntniſsver-mögens durch erkannte Objekte zu beſtim-men, muſste er vielmehr die Erkennbarkeit der Gegenſtände ſelbſt aus dem *bloſsen Er-kenntniſsvermögen* zu beſtimmen ſuchen.

Wirklich

Wirklich hat die Kritik der reinen Vernunft zuerst den Begriff des *blofsen* Erkenntnifsvermögens aufgestellt und entwickelt, und das Erkenntnifsvermögen erscheint durch diese Entwicklung in einer Gestalt, von der man sich bisher in der philosophischen Welt nicht einmal die Möglichkeit träumen liefs; nämlich: einerseits unabhängig sowohl von der Erfahruug als von angebornen Grundwahrheiten, anderseits aber auf das Gebieth der Erfahrung in theoretischer Rücksicht eben so sehr eingeschränkt, als in praktischer über dasselbe erhaben. Lauter Räthsel, die so lange für unauflöslich gelten müssen, bis sie wirklich aufgelöset sind, und deren Sinn sogar vielen nur durch die wirkliche Auflösung begreiflich werden kann. Durch eine Zergliederung, die noch immer von manchem unsrer scharfsinnigsten Köpfe für unmöglich gehalten wird, sollte in diesem kühnen Versuche das, was beym Erkennen blofs dem Gemüthe, von dem was den Dingen aufser dem Gemüthe angehört, aufs genauste abgesondert, und dadurch das blofse Vermögen des Gemüthes von dem bey der äussern Empfindung wirksamen Vermögen der Aussendinge völlig unterschieden werden. Wer kann zweifeln, dafs durch eine solche Zergliede-

rung, wenn sie wirklich gelungen hat, an Tag kommen müsste: *wie* das bisher allen Systemen der speculativen Philosophie gemeinschaftliche Missverständniss mit dem unbestimmten Begriffe des Erkenntnissvermögens zusammenhängt? Und welcher denkende Kopf kann es unbegreiflich finden, dass man, bevor es ausgemacht war, was beym Erkennen der blossen Beschaffenheit des blossen Gemüthes allein, und was dem Eindruck auf dasselbe von aussen angehörte, die ursprünglichen und beyden eigenthümlichen Prädicate verwechseln, und bald dasjenige, was theils nur durch, theils nicht ohne Eindruck von aussen in unsrem Gemüth entstehen kann, und in so ferne den Aussendingen angehört, mit *Leibnitzen* für ein ursprüngliches Eigenthum unsres Gemüths ansehen, bald aber das, was vor allem Eindruck im Gemüthe vorhanden seyn und das eigentliche Vermögen desselben ausmachen muss, mit *Locke* dem Eindrucke zueignen und für eine durch denselben bekanntgewordene Beschaffenheit, die den Dingen unabhängig von unsrem Vorstellungsvermögen zukäme, halten musste? —

Hat es nun mit diesem Missverständnisse seine Richtigkeit: so ist durch dasselbe nicht nur

nur der alte immer fortdaurende Streit der Philoſophen über die Gränzen des Erkenntniſsvermögens, die Spaltung der Sekten über die groſsen, die Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden, Fragen, und der Mangel allgemeingeltender Principien in der ſpeculativen Philoſophie, ſehr begreiflich; ſondern auch ſelbſt das leidige Schickſal der Kritik der Vernunft, auch ſo gar von vielen unſrer vorzüglichſten Denker miſsverſtanden zu werden, ohne viele Mühe erklärbar. Ienes allgemeine Miſsverſtändniſs des Erkenntniſsvermögens muſste nämlich auf den Sinn aller bisher aufgeſtellten Grundſätze, auf die Beſtimmung aller metaphyſiſchen Notionen, auf die Bedeutung aller Kunſtworte entſcheidenden Einfluſs haben. Der Mann, der ſich zu erſt über daſſelbe erhoben hatte, und nun das Erkenntniſsvermögen aus einem ganz neuen Geſichtspunkte anſehen und zeigen muſste, war dadurch genöthiget, vielen von den bisherigen Formeln und Ausdrücken einen ganz neuen Sinn unterzulegen, manche der gewöhnlichſten darunter als unbrauchbar zu verwerfen, und an ihrer Stelle ſich ganz neue zu ſchaffen. Er mochte ſich über dieſe nothwendigen Neuerungen noch ſo behutſam erklären, er mochte den Sinn ſeiner neuen

Kunstworte noch so sorgfältig bestimmen, er mochte in seinen Erörterungen noch so ausführlich seyn; so konnte dieses alles gleichwohl nur durch Worte geschehen, die in der von dem alten Missverständnisse afficierten Vorstellungsart seiner Leser einen ganz andern Sinn haben mussten, den sie nur nach gänzlich hinweggeräumten Missverständniss verlieren konnten, und durch welchen auch die scharfsinnigsten Beurtheiler genöthiget wurden, in jenen Erörterungen bald auf schlechterdings unverständliche Stellen, bald auf offenbare Ungereimtheiten zu stossen. Dieser neue Wortsinn, der in der Kritik der Vernunft weder vermieden, noch durch Erklärungen der einzelnen Worte bestimmt werden konnte, musste dann freylich nur durch langwieriges, vielfältiges und mühsames *Vergleichen* der einzelnen Stücke des ganzen Werkes herausgebracht; musste gewissermassen errathen, und selbst gefunden werden; welches alles wohl nur durch einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Mühe und über dieses vielleicht nur denjenigen allein möglich seyn dürfte, die entweder noch gar kein metaphysisches System angenommen haben, oder mit ihrem angenommenen unzufrieden sind.

Der

Der Verfaſſer ſieht ſich hier genöthiget, ein Paar Worte über ſeine eigene Erfahrungen zu ſagen, durch welche er die Schwierigkeit, in den eigentlichen Sinn der Kritik der Vernunft einzudringen, und die Gefahr, denſelben zu verfehlen, vielleicht näher als die meiſten Leſer dieſes Werkes kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Er würde ſich des unangenehmen Geſchäftes, vor dem Publikum von ſich ſelbſt zu ſprechen, gerne überhoben haben, wenn er nur einigermaſsen hätte hoffen können, auſſerdem ſich über das, was er noch von der Unverſtändlichkeit des kantiſchen Syſtems zu ſagen hat, verſtändlich genug erklären zu können.

Er glaubt, die Vorkenntniſſe, die bey einer metaphyſiſchen Lektüre vorausgeſetzt werden, beſeſſen zu haben, als er 1785 dieſes Syſtem zu ſtudieren anfieng. Zehn Iahre hindurch war ſpeculative Philoſophie ſein Hauptſtudium geweſen, dem er ſeine Verwendung auf Mathematik und ſchöne Wiſſenſchaften mit einer Art von Gewiſſenhaftigkeit unterordnete. Drey Iahre hindurch hatte er philoſophiſche Vorleſungen nach dem leibnitziſchen Syſteme gehalten, und die Schriften des groſſen Stifters deſſelben, ſo

wie ſeines würdigen Gegners *Locke*, waren ihm keineswegs nur aus den neuern philoſophiſchen Produkten unſrer Landesleute bekannt. Zu dieſer Vorbereitung des Kopfes, in Rückſicht auf welche er gleichwohl vor den wenigſten Leſern der kantiſchen Schriften etwas voraus haben mochte, kam bey ihm noch ein dringendes Bedürfniſs hinzu, auf einem neuen Wege ſeinem Herzen die Ruhe wiederzufinden, die er auf dem Felde der Speculation verloren, und auf allen ihm bekannt gewordenen Wegen vergebens geſucht hatte. Durch ſeine Erziehung war ihm *Religion* nicht nur zur erſten, ſondern gewiſſermaſsen zur einzigen Angelegenheit ſeiner früheren Lebensjahre gemacht. *Aſcetiſch* zum *Aſceten* gebildet trieb er das, was er das Werk ſeines Heils nannte, mit aller jugendlichen Lebhaftigkeit ſeines Temperaments; und ſo wurden Gefühle, die wohl keinem menſchlichen Herzen ganz fremde ſind, aber die von den äuſſern Umſtänden der Perſonen ſo ungleich begünſtiget werden, in dem ſeinigen zu feſten und unvertilgbaren Neigungen. Die philoſophiſche Kritik des Geſchmackes, welcher er ſehr frühzeitig zum Vortheil ſeiner Lieblingsneigung für Dichtkunſt oblag, verleitete ihn unvermerkt auf das Gebieth

der

der ſpeculativen Philoſophie, und er hatte kaum einige Schritte auf derſelben zurückgelegt, als er den Grund ſeiner bisherigen Glückſeligkeit mit Schrecken erſchüttert fühlte. Vergebens verſuchte er ſich hinter die Bollwerke der Ascetik zurückzuzieheu und dem Kampfe mit den Zweifeln auszuweichen, die ihn drohend und einladend von allen Seiten beſtürmten. Es war ihm unmöglich geworden, blind, wie vorher, zu glauben, und er ſah ſich bald genug gezwungen, ſich auf Discretion den Feinden ſeiner Ruhe zu überlaſſen, die ihm mit Wucher wiederzugeben verhieſsen, was ſie ihm genommen hatten. Nun war Metaphyſik die Hauptangelegenheit ſeines einſamen, ſorge-und geſchäftefreyen Lebens geworden. Allein am Ende einer vieljährigen Periode, während welcher er alle vier Hauptſyſteme der Reihe nach angenommen und aufgegeben hatte, war er nur darüber mit ſich ſelbſt einig geworden, daſs ihm die Metaphyſik zwar mehr als einen Plan, ſich bald mit ſeinem Kopfe, bald mit ſeinen Herzen abzufinden, aber keinen einzigen vorzulegen hatte, der die ernſthaften Forderungen von beyden zugleich zu befriedigen vermochte. Der peinliche Gemüthszuſtand, der bey ihm eine ſehr natürliche Folge dieſer Ueber-

zeugung war, und die Begierde, deſſelben es koſte auch was es wolle, los zu werden, waren die erſten und ſtärkſten Triebfedern des Eifers und der Anſtrengung, womit er ſich dem Studium der *Kritik der reinen Vernunft* hingab, nachdem er an derſelben unter andern auch den Verſuch wahrzunehmen glaubte, die Erkenntniſsgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral von aller Metaphyſik unabhängig zu machen. Die vollkommenſte Muſse, die ihm bey ſeinem Aufenthalt in Weimar zu Theil wurde, beſtätigte ihn in dem Entſchluſſe, nicht eher nachzugeben, als bis er ſich alle Räthſel, die ihm faſt auf jeder Seite jenes tiefſinnigen Werkes aufſtieſsen, gelöſet hätte. Je mehr er an die *ungeheuren* Schwierigkeiten zurückdenkt, die er bey dieſer Arbeit zu bekämpfen hatte, und von denen er ſich faſt eben ſo oft niedergeſchlagen als gereizt fühlte, deſto mehr wird er überzeugt, daſs er denſelben ohne dieſe Muſse und ohne jenes Bedürfniſs ſeines Kopfes und Herzens durchaus nicht gewachſen geweſen wäre. Bey der erſten äuſſerſt aufmerkſamen Durchleſung ſah er nichts als einzelne ſchwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorſchimmern, das ſich kaum bey der *fünften* ganz verloren hatte. Ueber ein Jahr lang

lang enthielt er ſich faſt aller andern Lektüre, zeichnete ſich die Hauptſätze des Werkes, die er verſtanden zu haben glaubte ſowohl, als die er wirklich nicht verſtanden hatte, beſonders auf, und verfertigte mehr als einen miſslungenen Auszug des Ganzen. Alles, was er auf dieſe Weiſe anfangs herausbrachte, waren Bruchſtücke, die ihm theils aus andern Syſtemen entlehnt, theils ſchlechterdings unvereinbar ſchienen*). Allein ſo wie er raſtlos fortfuhr, einerſeits durch wiederholtes Leſen aus dem Werke ſelbſt neuen Stoff auszuheben, andererſeits aber das ausgehobene aneinander zu rücken: ergänzten ſich die Bruchſtücke allmälig zu aneinander paſſenden Theilen, verſchwanden Dunkelheiten, die ihm vorher unüberwindlich, und Ungereimtheiten, die ihm ganz entſchieden deuchten, und am Ende ſtand das Ganze im vollen Lichte einer Evidenz vor ihm da, die ihn um ſo mehr überraſchte, je weniger er ſie ſeinen vorigen Erfahrungen und Grundſätzen zufol-

*) Ihm iſt es daher ſehr begreiflich, warum gewiſſe Gegner der Kr. d. V. dasjenige, was ſie in derſelben verſtanden zu haben glauben, für *alt*, und was ſie nicht verſtanden zu haben fühlen, für *ungereimt* erklären.

ge in der ſpeculativen Philoſophie für möglich gehalten hatte.

Wenn er auch mit der gewiſſenhafteſten Unpartheylichkeit, durch die trockenſte Erzählung, und in den eigenthümlichſten Ausdrücken angeben wollte, was er am Ende ſeiner Unterſuchungen an dem kantiſchen Syſteme und durch daſſelbe gefunden habe; würde er gleichwohl für die meiſten ſeiner Leſer nichts als Redefiguren und panegyriſche Deklamationen eines ſanguiniſchen Schwärmers vorgebracht haben. Er begnügt ſich alſo hier zu bekennen, daſs ihm durch die neuerhaltenen Principien alle ſeine philoſophiſchen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entſcheidende, obwohl ganz unerwartete Weiſe beantwortet ſind; und daſs er für ſeine Perſon völlig überzeugt iſt, durch die Kritik der V. müſſe eine der allgemeinſten, merkwürdigſten und wohlthätigſten Revolutionen, die je unter den menſchlichen Begriffen vorgegangen ſind, bewirkt werden; eine Revolution, welche durch die zahlreichen und berühmten Gegner dieſes Werkes nicht nur nicht aufgehalten, ſondern weit nachdrücklicher als durch die Bemühun-

gen ſeiner bisherigen Freunde befördert und beſchleuniget werden wird.

Seine eigenen Angelegenheiten waren ins reine gebracht, und es erwachte in ihm der Wunſch etwas beyzutragen, daſs ein Gut, in deſſen Beſitze er ſich ſo glücklich fühlte, auch von andern erkannt und benutzt würde. Er ſuchte in ſeinen *Briefen über die kantiſche Philoſophie* auf die Kritik der Vernunft vorzüglich durch diejenigen *Reſultate* aufmerkſam zu macheu, die ſich aus derſelben für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral ergeben. Er hatte bald genug eingeſehen, daſs dieſe Reſultate aus den neuen Principien nur für diejenigen ſtreng bewieſen werden konnten, welche das kantiſche Werk ſelbſt ſtudiert und durchgängig verſtanden hätten. Da er nun dieſes Studieren und Verſtehen vielmehr erſt zu befördern wünſchte, als ſchon vorausſetzen durfte, ſo blieb ihm nichts als der Verſuch übrig, dieſe Reſultate unabhängig von den kantiſchen Prämiſſen aufzuſtellen, ſie an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zuſammenhang mit den weſentlichſten wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Bedürfniſſen unſrer Zeit, ihren Einfluſs auf die Beylegung alter und bisher unentſchie-

dener Zwiſte in der philoſophiſchen Welt, und ihre Uebereinſtimmung mit dem was die gröſsten philoſophiſchen Köpfe über die groſſen Probleme der ſpeculativen Philoſophie gedacht haben, ſichtbar zu machen. Er hatte dabey weder die Männer, von denen er gewohnt iſt belehrt zu werden, noch diejenigen, die alles belehrt werden entwöhnt ſind; — aber darum gleichwohl eine nicht weniger ſchätzbare als zahlreiche Claſſe des Publikums vor Augen, wie er ſie unter den Leſern des *teutſchen Merkurs* vermuthen konnte.

Er war mit dieſer Arbeit kaum eine Strecke vorgerückt, als er ſich durch ſeinen Ruf an die Univerſität zu Jena genöthiget ſah, dieſelbe auf eine Zeitlang zu unterbrechen, um über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der Anfangsgründe der Philoſophie nach den neuen Principien zu wählen hätte. Bey dieſem Geſchäfte, das dem erſten Studium des kantiſchen Werkes ſelbſt an Schwierigkeit wenig nachgab, zog er nun die Schriften der ihm bis dahin bekannt gewordenen *Freunde* und *Gegner* der kantiſchen Philoſophie zu Rathe. Er iſt noch nicht mit ſich ſelbſt darüber einig geworden, *welchen* von

beyden

beyden er mehrere und hellere Auffchlüffe über die Auflöfung feines fchweren Problemes zu verdanken habe. Freylich fand er auch von den fcharffichtigften Gegnern den Sinn der Kritik der Vernunft durchgängig mehr oder weniger verfehlt, fand auch keine einzige Einwendung, bey der ihm nicht das Mifsverftändnifs, das ihr zum Grunde lag, eingeleuchtet hätte, keine Widerlegung, die es nicht mit Behauptungen zu thun gehabt hätte, an welche der Verfaffer der Kr. d. r. V. nie im Ernfte gedacht haben konnte; und es war ihm kein angenehmes Schaufpiel, manchen ihm fehr verehrungswürdigen Veteranen mit voller Rüftung gegen einen Schatten kämpfen, oder mit bitterm Spotte eine Ungereimtheit beftrafen zu fehen, die doch nur fein eigenes Werk war. Freylich fahe er auf der andern Seite die meiften Vertheidiger der Kr. d. r. V. mit Mafsregeln zu Werke gehen, die ihren Zweck nothwendig vielmehr vereiteln als befördern mufsten, fah fie Behauptungen als ausgemacht vortragen oder vorausfetzen, die von ihren Gegnern unmöglich zugegeben werden konnten, und ihre Erörterungen in eine Sprache einkleiden, die höchftens nur ihren Miteingeweihten verftändlich feyn konnte; auch war es kein erbauli-

bauliches Schauſpiel für ihn, wenn er hin und wieder auf einen Knaben ſtieſs, der mit der neuen ihm übelanpaſſenden Rüſtung angethan gegen Männer zu Felde zog, oder auf einen unbedeutenden Vortheil, der ganz auf die Rechnung ſeiner erborgten Waffen gehörte, übermüthig ſtolz that. — Allein es war für die Abſicht des Verfaſſers von äuſſerſter Wichtigkeit, auf der einen Seite gleichſam durch die Stimme einiger der vornehmſten Repräſentanten des philoſophiſchen Publikums auf die Punkte aufmerkſam gemacht zu werden, welche an dem neuen Syſteme am meiſten einer Erörterung bedurften, auf der andern Seite aber durch ſo manches Beyſpiel gewarnt zu ſeyn, eine Vorſtellungsart, die einem nach vieler Mühe endlich geläufig geworden iſt, nicht ſo fort auch für allgemeineinleuchtend anzuſehen, oder Principien als ausgemacht vorauszuſetzen, die erſt durch dasjenige, was durch ſie bewieſen werden ſollte, ausgemacht werden konnten. Ie mehr er die Schriften der beyden Partheyen miteinander verglich, deſto gewiſſer wurde er überzeugt, daſs ihr Streit, ſo wie er bis itzt geführt wurde, eben ſo wenig jemals geendiget werden könnte, als der Streit zwiſchen den bisherigen dogmatiſchen Syſte-

men

men ſelbſt, und daſs derſelbe immer verwickelter, und für die Zuſchauer unverſtändlicher und unausſtehlicher werden müſſe; indem er mit ganz entgegengeſetzten Grundbegriffen und Grundſätzen über Fragen geführt wurde, die ohne das vollkommenſte Einverſtändniſs über Principien und ohne die äuſſerſte Nüchternheit der Speculation abgehandelt, nothwendig auf unnütze Subtilitäten und mehr als ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten hinauslaufen müſſen. Es wurde ihm endlich aus unzähligen Beyſpielen einleuchtend, daſs beyde Partheyen auch mit denjenigen Sätzen über welche ſie ſelbſt unter ſich einig zu ſeyn glaubten, ſehr verſchiedene, oft auch entgegengeſetzte, Bedeutungen verbanden, und daſs ſowohl dieſe ihnen ſelbſt verborgene Verſchiedenheit der Vorſtellungsart, als die erklärten Streitpunkte ihrer Fehde ſich auf eben daſſelbe alte und allgemeine Miſsverſtändniſs des Erkenntniſsvermögens zurückführen lieſsen, welches dem Mangel allgemeingültiger Principien, und allen Spaltungen in der philoſophiſchen Welt zum Grunde liegt, und das zwar durch die Kritik der r. V. zuerſt und völlig aufgedeckt wurde; allein ſo wie es in derſelben entwickelt worden iſt, und werden konnte, auch noch auf

die

die behutſamſten Leſer dieſes Werkes ſelbſt ſeinen alten Einfluſs behalten, und ſowohl den Gegnern das Verſtehen, als den Vertheidigern das Erklären deſſelben äuſſerſt erſchweren muſste.

Durch dieſe Bemerkungen hatte das Problem, deſſen Auflöſung ſeine ganze Geiſteskraft beſchäftigte, folgenden näherbeſtimmten Sinn erhalten: „Einen leichteren Weg ausfindig zu machen, das alte allgemeine Miſsverſtändniſs, welches zu erſt nur auf dem „beſchwerlicheren Wege einer vollſtändigen „Zergliederung des Erkenntniſsvermögens „entdeckt werden konnte, wenigſtens in ſo „ferne hinwegzuräumen, als daſſelbe dem „Verſtehen und Erklären der neuen Theorie „des Erkenntniſsvermögens im Wege ſtün„de.“ — Die Natur jenes Miſsverſtändniſſes, welches ſeiner Ueberzeugung nach darin beſteht, daſs man bey der bisherigen Vorſtellungsart vom *Erkennen* Prädicate, die der *bloſſen Vorſtellung* von Dingen angehören, auf Dinge ſelbſt übertrug, veranlaſste ihn über den Unterſchied zwiſchen dem in der Kr. d. V. aufgeſtellten Begriff der *Erkenntniſs*, und dem in derſelben bloſs vorausgeſetzten Begriff der *Vorſtellung* nachzudenken. Er wurde

äuſſerſt

äusserst überrascht, als er an den auf diesem Wege gefundenen Resultaten gewisse bisher allgemein verkannte Merkmale fand, welche vollständig entwickelt und systematisch geordnet, einen Begriff von der Vorstellung überhaupt ausmachten, der durch seine Natur durchgängig gegen das bisherige Missverständniss gesichert, und der kantischen Theorie des Erkenntnissvermögens zum Grunde gelegt, auch dieser eben dieselbe Sicherheit zu verschaffen schien. Er las die Kritik d. V. in dieser Rücksicht noch einmal durch und war vollkommen überzeugt, dass er sich des Begriffes von Vorstellung, den der berühmte Verfasser dieses Werkes vorausgesetzt hatte, wirklich bemächtiget habe. Allein er glaubte eben so deutlich einzusehen, dass gerade der Umstand, dass jener Begriff bey der ersten Darstellung der neuen Theorie des Erkenntnissvermögens *bloss vorausgesetzt* werden musste, unter andern die Ursache sey, warum dieselbe bisher so wenig verstanden wurde. Er untersuchte von neuem unter den merkwürdigsten Einwendungen der Gegner diejenigen, von denen die Freunde des kantischen Systems am wenigsten begreifen konnten, wie der ihrer

Mey-

Meynung nach ſo beſtimmt angegebene Sinn ſo ganz zu verfehlen möglich war, und er fand, daſs es bloſs der von *Kant* und ſeinen Prüfern verſchieden gedachte *Begriff von Vorſtellung* war, der in allen dieſen Fällen das Miſsverſtändniſs unterhielt. In wie ferne nun eine vollſtändige über alles Miſsverſtändniſs erhabene Erörterung dieſes Begriffes nur erſt durch die Kritik der Vernunft ſelbſt möglich war, in ſo ferne konnte wohl kein einziger Leſer derſelben beſtimmt denken, *was* von dieſem Begriffe im Werke ſelbſt vorausgeſetzt wurde, und es hieng bloſs vom Zufalle ab, ob ſich der eine Leſer den Begriff der Vorſtellung, der in demſelben auf allen Seiten vorkömmt, bloſs unbeſtimmt, und folglich weder mit eben denſelben noch mit verſchiedenen Merkmalen wie *Kant*, gedacht habe; (wo er dann durch das Studium des Ganzen unvermerkt dahin gebracht werden konnte, daſs er mit Kanten ungefähr eben daſſelbe vorausſetzte) oder ob ſich ein anderer jenen Begriff beſtimmt, aber mit ganz andern Beſtimmungen als Kant, beym Leſen vorgeſtellt habe, in welchem Falle es ihm unmöglich werden muſste, vieles, was in der Kritik der Vernunft

vom

vom Erkennen geſagt wurde, nicht unverſtändlich oder gar ungereimt zu finden. Oder wie ſollte es möglich ſeyn, über das *Erkennen* je gleich zu denken, ſo lange man nicht über das *Vorſtellen*, wo nicht gerade eben daſſelbe, doch wenigſtens nicht ſchlechterdings verſchieden denkt? Ie mehr nun der Verfaſſer überzeugt war, daſs das alte und allgemeine Miſsverſtändniſs aus dem Begriffe der Vorſtellung hinweggeſchaft werden müſſe, wenn die Kritik der Vernunft ſelbſt gegen die Folgen deſſelben geſichert werden ſollte; deſto mehr ließs er ſichs angelegen ſeyn, die von ihm gefundenen Merkmale dieſes Begriffes mit aller ihm möglichen Sorgfalt und Behutſamkeit zu entwickeln.

Hieraus entſtand ein *Verſuch einer neuen Theorie des menſchlichen Vorſtellungsvermögens*, bey welchem es der Verfaſſer mit dem Begriffe der *bloſsen Vorſtellung* allein zu thun hatte, der ſich der geringeren Anzahl ſeiner Merkmale wegen viel leichter erſchöpfen lieſs, als der viel kompliciertere Begriff der *Erkenntniſs*, zu deſſen völligen Erörterung in der kantiſchen Kritik Sinnlichkeit, Verſtand

und Vernunft unterſucht werden muſsten. Der Grund, auf welchem die neue Theorie aufgeführt werden konnte und muſste, beſteht allein aus dem bey allen Menſchen nach einerley Grundgeſetzen wirkenden Bewustseyn, und dem, was unmittelbar aus demſelben erfolgt und von allen Denkenden wirklich eingeräumt wird. Der Begriff der Vorſtellung muſste völlig entwickelt werden, ohne daſs dabey eine einzige Behauptung gebraucht werden durfte, die der Philoſoph von was immer für einer Sekte, ſeinen bisherigen Grundſätzen zufolge, nicht unterſchreiben könnte. In der ganzen Abhandlung durfte daher kein einziger in der Kritik der Vernunft aufgeſtellter Satz als erwieſen oder auch nur als wahrſcheinlich angenommen werden, ſo wenig als irgend ein metaphyſiſcher Lehrſatz unter was immer für einer Bedeutung. Mit einem Worte, der Verfaſſer muſste ſich der Allgemeingültigkeit ſeiner Theorie dadurch zu verſichern ſuchen, daſs er durchaus nichts als allgemeingültig vorausſetzte, was nicht wirklich *allgemeingeltend* iſt.

Daſs

Daſs die eigentlichen *Prämiſſen* einer Wiſſenſchaft erſt *nach* der Wiſſenſchaft ſelbſt gefunden werden, iſt nichts neues, ſondern eine nothwendige Folge des analytiſchen Ganges, der den Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes durch die Natur deſſelben vorgeſchrieben iſt. Die Theorie des Vorſtellungsvermögens, welche die Prämiſſen zur Theorie des Erkenntniſsvermögens liefern ſoll, ſey es die des Verfaſſers oder eine andere, konnte nur *nach* der letztern gefunden werden; obwohl ſie, wenn ſie ihres Namens werth ſeyn ſoll, unabhängig von derſelben feſtſtehen, und auch denjenigen, welche die kantiſchen Schriften entweder nicht geleſen, oder nicht verſtanden haben, durchaus verſtändlich ſeyn muſs. Da ſie bloſs das Allgemeingeltende aus dem Schatten hervorhebt, in welchem daſſelbe theils durch das Zwitterlicht metaphyſiſcher Sophismen, theils durch die Staubwolken metaphyſiſcher Kämpfe verſetzt wurde, ſo muſs ſie ſogar auch leicht zu verſtehen ſeyn, und dem aufmerkſamen Leſer die Miene des längſt Bekannten zu haben ſcheinen. Durch ſie müſſen endlich die weſentlichſten Reſultate der Kritik der Vernunft unabhängig

von den tiefſinnigen Betrachtungen, durch welche ſie im kantiſchen Werke aufgeſtellt worden ſind, ihre volle Beſtätigung und einen Sinn erhalten, von welchem die Gegner der kantiſchen Philoſophie vielleicht ſich ſelbſt geſtehen dürften, daſs ſie ihn bey ihren Widerlegungen keineswegs vor Augen gehabt haben. Jena, den 9. April, 1789.

ERSTES

ERSTES BUCH

ABHANDLUNG

ÜBER

DAS BEDÜRFNISS

EINER

NEUEN

UNTERSUCHUNG

DES

MENSCHLICHEN

VORSTELLUNGSVERMÖGENS.

It is ambition enough to be employed as an under - labourer in clearing the ground a little, and removing ſome of the rubbiſh, that lies in the way to knowledge,

Lockes Eſſay on human underſtanding
Epiſt. to the Reader.

Erſtes Buch.

Von dem Bedürfniſſe einer neuen Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens.

§. I.

Die Philoſophie hat bisher weder allgemeingeltende Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, noch allgemeingeltende Erſte Grundſätze der Moral und des Naturrechtes aufgeſtellt.

Das *allgemeingeltende* Princip in der Philoſophie unterſcheidet ſich von dem *allgemeingültigen* dadurch, daſs es nicht nur, wie dieſes, von jedem der es verſteht als wahr befunden, ſondern auch von jedem geſunden und philoſophirenden Kopfe wirklich verſtanden wird. Eine Erkenntniſs, die unter den Philoſophen noch nicht allgemeingeltend iſt,

kann freylich an sich allgemeingültig seyn. Diess waren z. B. die Lehrsätze, womit *Newton* die Naturwissenschaft bereichert hat, von dem Augenblick ihrer Entdeckung an: jenes wurden sie erst, nachdem sie lange genug missverstanden und bestritten waren. Allein die allgemeingültige Erkenntniss muss doch wenigstens die Möglichkeit mit sich führen allgemeingeltend zu werden. Jeder Philosoph, der irgend ein Problem seiner Wissenschaft aufgelöset zu haben glaubt, jeder Urheber eines neuen, und jeder Verbesserer eines alten Systems hält die Prämissen, die er ausdrücklich oder stillschweigend zum Grund gelegt hat, für allgemeingültig, und sucht die Ursache, warum sie etwa noch nicht allgemeingeltend sind, sonst allenthalben nur nicht in den Prämissen selbst auf. Sollte er auch dabey den letztern zu viel zutrauen, so ist doch seine Voraussetzung unwidersprechlich; dass der Grund, warum ein an sich richtiges, und richtig vorgetragenes Princip nicht verstanden wird, unmöglich in ihm selbst, sondern in gewissen äussern von dem Schriftsteller und seiner Kunst ganz unabhängigen Umständen liegen müsse. Hieher gehören z. B. die Vorurtheile, die durch die Regierungsformen und herrschenden Religionen bey allen cultivirten Nationen, selbst bey denjenigen, unter welchen am meisten philosophiret wird, unterhalten werden. Man hat die Hindernisse dieser Art, im Ganzen genommen, für so ganz unveränderlich, und ihren Einfluss auf die Philosophie für so überwiegend gehalten, dass man alle Hoffnung allgemeingeltender Principien für immer aufgeben zu müssen geglaubt hat; und der Vorzug des Allgemeingeltenden in der Philosophie ist dadurch bey dem grössten Theile des philosophischen Publikums in eine sehr merkliche Geringschätzung gerathen.

then. Einige halten ihn für eine bloſse Chimäre; andere aber für ein zweydeutiges Merkmal, das ſich eben ſo gut mit dem Irrthume als mit der Wahrheit vertrüge. Ich will hier nicht darauf beſtehen, daſs durch dieſe letzte Beſchuldigung die erſte widerlegt würde, und daſs durch die angebliche oder ausgemachte Thatſache, daſs es in der Philoſophie allgemeingeltende Irrthümer gegeben habe, die äuſſere Möglichkeit des Allgemeingeltenden überhaupt erwieſen wäre. Ich berufe mich nur auf die in der philoſophiſchen Welt allgemein bekannte *Thatſache*, daſs es nicht nur in der *Mathematik* und der *Naturwiſſenſchaft*; ſondern auch in einer von allen anſchaulichen Stoffe ganz entblöſsten Wiſſenſchaft, in der *Logik*, allgemeingültige Principien gebe, die wirklich allgemeingeltend geworden ſind. Wenn es alſo ausgemacht wäre, daſs gewiſſe andere philoſophiſche Wiſſenſchaften, z. B. die *Metaphyſik*, dieſen Vorzug auf immer entbehren müſsten; ſo könnte der zureichende Grund dieſes Entbehrenmüſſens unmöglich in den äuſſern Hinderniſſen allein, er müſste in den Wiſſenſchaften und in ihren allgemeingültigen Principien ſelbſt aufgeſucht werden — oder es müſste dieſen Wiſſenſchaften bisher an ſolchen Principien gebrochen haben.

Jeder ſchreibende Philoſoph ſetzt wenigſtens bey der Klaſſe von Leſern, für die er ſchreibt, etwas allgemeingeltendes voraus: denn wie könnte er ſonſt hoffen, verſtanden zu werden? Auch ſelbſt dann, wenn er damit umgeht über eine gewiſſe Materie bisher noch nicht gefundene allgemeingültige Principien feſtzuſetzen, muſs er von etwas ausgehen, das er für bereits allgemeingeltend hält; und

wenn er seinen Zweck verfehlt, so lag die Schuld wohl gröſstentheils darin, daſs er sich in der letztern Meynung geirret hat. Der *dogmatische Skeptiker*, der über das Allgemeingeltende in der Philosophie spottet, widerlegt sich selbst, indem er seine Spottschrift drucken läſst, der *Supernaturalist*, der nur den geoffenbarten Wahrheiten den Vorzug des allgemeingültigen einräumt, und die Ursache, warum sie nicht allgemeingeltend sind, in dem erblichen Verderbnisse der menschlichen Natur aufsucht, muſs, wofern er die Gegner nicht etwa durch ein Wunder, oder durch Scheiterhaufen bekehren kann, zu Prämissen seine Zuflucht nehmen, worüber die Kinder der Finsterniſs mit den Kindern des Lichtes einig sind. Wenn endlich *Dogmatiker* von noch so entgegengesetzten Grundsätzen, Theisten und Atheisten, Spiritualisten und Materialisten, Fatalisten und Aequilibristen gegen einander zu Feld ziehen, so müssen sie sich wenigstens einbilden, ihre beyderseitigen Waffen wären aus dem unzerstörbaren Stahl des Allgemeingeltenden geschmiedet. Mit einem Worte das Allgemeingeltende ist die einzige Grundlage, auf welche der Philosoph die Ueberzeugung anderer von einem allgemeingültigen Satz gründen zu können hoffen kann.

Jch behaupte nichts allgemeingeltendes, obgleich etwas von einem sehr beträchtlichen und sehr ehrwürdigen Theil des philosophischen Publikums angenommenes, wenn ich behaupte: „*daſs es der vornehmste Zweck der Philosophie sey, der Menschheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in diesem, und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben allgemeingültige Aufschlüsse zu geben.*“ Dieser erhabene Zweck wird der Philoso-

losophie von mehr als einer philosophischen Sekte streitig gemacht; er würde ihr aber von jedem denkenden Kopfe eingeräumet werden müssen, wenn es ihr bis itzt schon gelungen hätte, *allgemeingeltende Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingeltende erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufzustellen.*

Ich kann mich keineswegs auf die Frage einlassen, ob die Philosophie der Menschheit diesen wichtigen Dienst jemals zu leisten vermöge; ich betrachte nur den bisherigen Mangel des allgemeingeltenden in Rücksicht auf die angeführten höchstwichtigen Gegenstände als eine allgemein bekannte aber vielleicht eben darum nur um so weniger erwogene Thatsache. Es war von jeher die Erbsünde der spekulativen Philosophen, dass sie die Erwägung desjenigen was sie gewiss wussten, fahren liessen, um sich über das wovon sich nichts wissen lässt, zu zanken, und dass sie das Ausgemachte als *etwas Altes* bey Seite setzten, um das *Neue* in dem Unbeantwortlichen, Unbegreiflichen, Nichtvorstellbaren aufzusuchen.

Es bedarf wohl kaum erinnert zu werden, dass hier unter *Religion* und *Moralität* kein wissenschaftliches System der Theologie und der Moral, sondern die Inbegriffe gewisser Neigungen und Thätigkeiten des Willens verstanden werden, die man mit diesen Namen bezeichnet. Die Ueberzeugungen durch welche diese Neigungen und Thätigkeiten zunächst möglich werden, nenne ich *Grundwahrheiten*; und die zureichenden Gründe dieser Ueberzeugungen *Erkenntnissgründe* (nicht der Gegen-

stände, sondern) der *Grundwahrheiten der Religion und der Moraliät.*

Ueber
den Erkenntnisgrund der vornehmsten Grundwahrheit der Religion.

Die grosse Frage: ob ein *Gott* sey, und was man sich unter diesem so viel gebrauchten und gemissbrauchten Namen zu denken habe? diese Frage, welche nach einer so uralten, so weit verbreiteten, und jedem Gutgesinnten von was immer für einer Sekte ehrwürdigen Meynung, mit dem allgemeinsten und heiligsten Interesse der Menschheit so innig zusammenhangt, und bis zu deren Entscheidung die Realität aller natürlichen und positiven Theologie schlechterdings unentschieden bleibt, diese Hauptfrage ist in der philosophischen Welt nicht nur nicht allgemeingeltend beantwortet, sondern die Philosophen sind nicht einmal über die Möglichkeit einer künftig zu entdeckenden allgemeingeltenden Antwort auf dieselbe, oder auch nur über den Weg einig, auf welchem selbst über diese Möglichkeit etwas allgemeingeltendes ausgemacht werden könnte.

Man hat es der *philosophirenden Vernunft* sehr oft und sehr hart zur Last gelegt, dass sie über diese Frage mit sich selbst nicht einig geworden sey, wäh-

rend

der *gemeine Menschenverstand* dieselbe durch die Stimme aller gesitteten Nationen mit einer sehr auffallenden Einhelligkeit *bejahend* beantwortet habe. Allein hat man auch wohl dabey bedacht, daſs die ganze Frage für den gemeinen Menschenverstand einen anderen Sinn habe, als für die philosophirende Vernunft? Für jenen heiſst sie: giebt es einen Gott? für diese hingegen: giebt es einen *Erkenntniſsgrund* für das Daseyn Gottes, der von jedem denkenden Kopfe verstanden werden kann, und von jedem, der ihn verstanden hat, als wahr befunden werden muſs? Der gemeine Menschenverstand (der *Sensus communis*) ist sich keineswegs der eigentlichen Gründe bewuſst, durch welche seine Aussprüche bestimmt werden, die nicht so viel Resultate der räsonnirenden *Vernunft*, als durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene Voraussetzungen und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind. Die Menschheit wäre übel geborgen gewesen, wenn sie ihre unentbehrlichsten Ueberzeugungen räsonnirten Vernunftgründen hätte verdanken müssen. Welchen Schaden würden nicht manche spekulativen Philosophen sich und andern durch ihre Handlungen zugefügt haben, wenn sie nicht durch entgegengesetzte stärker wirkende Ueberzeugung des Gefühls genöthiget gewesen wären, den seltsamen Grundsätzen ihrer Spekulation zuwider zu handeln! Und was würden Religion und Moralität dem menschlichen Geschlecht genützt haben, wenn nicht ihre wohlthätigsten Folgen von der philosophischen Erkenntniſs ihres Wesens eben so wenig abgehangen hätten, als die Wirkungen des Lichtes auf unsre Augen von unsern Meynungen über dessen ursprüngliche Beschaffenheit?

Die

Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen aber auf der andern Seite fast immer, dass bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, die klaren aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmale zum Theil verfälschten Vorstellungen, nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöset und geläutert werden müssen, und dass bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmal das Bedürfniss eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge, und auf *deutliche* Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr blosse Wirkung unbekannter Triebfedern seyn könne und dürfe. Sie bedarf alsdann schlechterdings eines philosophischen *Erkenntnissgrundes*, von dessen Wahrheit oder Falschheit, Stärke oder Schwäche, Reinigkeit oder Unlauterkeit die Beschaffenheit der Ueberzeugung selbst abhängt, und der über kurz oder lang aus der philosophischen Welt, wo er eigentlich zu Hause ist, ins gemeine Leben hinübergehen muss.

Die philosophirende Vernunft hat über den Erkenntnissgrund für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes (und in wie ferne die philosophirende Vernunft ihre Ueberzeugung nur auf den Erkenntnissgrund gründen kann, über diese Ueberzeugung selbst) *bisher nichts entschieden*. „Nichts entschieden!“ höre ich hier manchen mir sehr verehrungswürdigen Lehrer der *Natürlichen Theologie* nicht ohne Befremden und Unwillen mir in die Rede fallen. „Nichts entschieden? Und was wären denn

die

die scharfsinnigen vergebens angefochtenen *Beweise**) mit welchen die weisesten und besten Männer aus allen Zeiten und Völkern das Daseyn Gottes erwiesen haben, vom *Anaxagoras* herunter bis auf den unsterblichen *Moses Mendelssohn?*" — Vergebliche Versuche der ihre Kräfte verkennenden Vernunft! antwortet nicht ein einzelner Philosoph — nicht der Verfasser dieses Buches — sondern eine Menge, die genau besehen, *drey Viertheile* des philosophischen Publikums ausmachen dürfte.

Wenn sich nämlich die *dogmatischen Theisten* nicht etwa eines ausschliessenden Besitzes der philosophirenden Vernunft anmassen wollen: so müssen sie eingestehen, dass die Besitzer dieser Vernunft über die Frage: Giebt es einen Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes? in *zwey Hauptpartheyen* zerfallen, in eine *bejahende* und eine *verneinende.* Die letztere theilt sich freylich wieder in zwey entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* jeden Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes verwirft, weil sie die ganze Frage über das Daseyn Gottes für unbeantwortlich hält; die andere aber, — weil sie diese Frage verneinend beantworten zu müssen glaubt; die *eine* den Begriff der Gottheit für *grundlos*, die *andere* aber für *widersprechend* erklärt, (*dogmatische Skeptiker*, und *Atheisten*).

Allein

*) Unter den Vernunftbeweisen, oder wie sie auch vielen ihrer Vertheidiger heissen, *Demonstrationen*, verstehe ich hier und im folgenden jeden von der spekulativen Vernunft gebrauchten Erkenntnissgrund der Grundwahrheit der Religion, der *mehr als blosses Glauben* des Daseyns Gottes bewirken soll.

Allein, leider, hat die bejahende Hauptparthey dießfalls nichts vor der verneinenden voraus: denn auch sie trennt sich in zwey eben so sehr entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* den Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes *innerhalb*, die *andere* aber *ausserhalb* des natürlichen Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben vorgiebt, die eine denselben *Vernunftbeweis*, die andere aber *Offenbarung* nennt, die eine das *Glauben* der andern, die andere das *Wissen* der einen bestreitet (*dogmatische Theisten* und *Supernaturalisten*). Von dem Streite, den die beyden Hauptpartheyen (die Bejahende und die Verneinende) mit einander zu führen genöthiget sind, läßt sich ohne Vermittlung eines ganz partheylosen dritten (der sie etwa überzeugen dürfte, *daß sie sich beyderseits über den Begriff eines Erkenntnißgrundes mißverstehen*) um so weniger ein Ende absehen, da die erste Hälfte der *bejahenden* mit der zweyten Hälfte der *verneinenden*, und die erste Hälfte von dieser mit der zweyten von jener gegen ihre eigenen Hälften über gewisse Behauptungen gemeine Sache machen; der Theist nämlich mit dem Atheisten gegen den Supernaturalisten über die Behauptung, „*daß die Vernunft wirklich über die Frage vom Daseyn Gottes entscheiden könne und müsse*,“ der Supernaturalist aber mit dem dogmatischen Skeptiker gegen den Theisten über die Behauptung: „*daß sich durch Vernunft schlechterdings nichts über jene Frage entscheiden lasse*“ *).

In

*) Der *kritische Skepticismus*, von dem in der Folge die Rede seyn wird, allein kann einen denkenden Kopf der Nothwendigkeit überheben, sich zu einer dieser Partheyen zu halten, und es mit allen drey übrigen

In unsern Tagen sollte ich wohl kaum befürchten dürfen; von Philosophen über das Daseyn der *atheisti-*

übrigen aufzunehmen. Er hebt die jeder Parthey *eigenthümliche* Behauptung aus, und vergleicht sie mit den Behauptungen der übrigen, wo es sich dann ergiebt dass:

a) Die den *dogm. Skeptikern* eigenthümliche Behauptung: „dass die Frage vom Daseyn Gottes schlechterdings unbeantwortet bleiben müsse," von allen drey übrigen Partheyen einstimmig verworfen werde.

b) Diess gilt eben so sehr von der den *Supernaturalisten* eigenthümlichen Behauptung: „dass die Gründe der Beantwortung jener Frage ausserhalb des Gebietes der Vernunft lägen."

c) Von der Behauptung der *dogmatischen Atheisten*: dass sich das Nichtseyn Gottes beweisen lasse."

d) Von der Behauptung der *dogmatischen Theisten*: dass sich das Daseyn Gottes beweisen lasse."

Die *Gegensätze* dieser Behauptungen, über deren jeglichen in der philosophischen Welt *drey Partheyen* gegen eine *Einzige* einig sind, heissen nun:

a. „Die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich befriedigend beantworten." Diess wird gegen die Skeptiker von den drey übrigen Partheyen behauptet.

b. „Die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich nicht durch Offenbarung beantworten," — gegen die Supernaturalisten von den drey übrigen.

c. „Die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich nicht verneinend beantworten," — gegen die Atheisten von den drey übrigen.

d. „Die bejahende Antwort auf die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich nicht demonstriren," — gegen die dogmatischen Theisten von den drey übrigen.

Wenn

atheistischen Parthey **chicanirt** (man erlaube mir diess fremde Wort, dessen Bedeutung sich vielleicht zur Ehre unsers Vaterlandes mit keinem deutschen Worte geben läfst) zu werden. Es gab Zeiten, wo der theoretische Atheismus für ein des zeitlichen und ewigen Feuers würdiges moralisches und politisches Verbrechen gehalten wurde, und wo

Wenn diese meines Wissens von niemand bisher bemerkte, und bey der sonst so durchgängigen Uneinigkeit höchst auffallende Einhelligkeit von drey Partheyen gegen eine einzige über die angeführten wichtigen Hauptsätze jedem merkwürdig seyn muss, der je in seinem Leben über Religion selbst gedacht, und für Religion gefühlt hat: so muss ihm dieselbe noch viel merkwürdiger werden, wenn er bedenkt, dass diese Hauptsätze genau die Resultate sind, die sich aus der *Kantischen* Untersuchung des Erkenntnissvermögens ergeben, und die Bedingungen ausmachen, welche die Kritik der Vernunft für den einzig möglichen Erkenntnisgrund für das Daseyn Gottes fordert, Bedingungen, die nur in dem *Fundamente des moralischen Glaubens* vereinbar sind.

Dieses so leicht verständliche Resultat eines mühsamen Nachdenkens ist seitdem es No. 231 a. der Allgem. Literatur-Zeitung bekannt gemacht wurde, *mannigfaltig missverstanden* worden. So gefiel es z. B. einem Professor der Philosophie (auf seinem *Katheder)* darüber als über einen seynsollenden neuen Beweis für das Daseyn Gottes, und einem andern (in einer *Antikritik)* als über einen lächerlichen Versuch philosophische Behauptungen durch Mehrheit der Stimmen zu erhärten — zu spotten. Es ist daher wohl nicht überflüssig (wie ich sonst wenigstens in Rücksicht auf die Philosophen von Profession und zumal die *scharfsinnigen* unter ihnen, vermuthet hätte), zu erklären, dass jenes historische Resultat weder das Eine noch das Andere seyn sollte.

wo es freylich unter die Gewiſſenspflichten eines chriſtlichen Philoſophen gehörte, an dem Daſeyn, ja auch ſogar an der bloſsen Möglichkeit des Atheismus zu zweifeln. Ich glaube an der undankbaren Mühe, die ſich noch vor kurzem einige berühmte Schriftſteller gegeben haben, den *Spinoza* gegen den *Namen* eines Atheiſten zu verwahren, eben ſo ſehr Spuren jenes unphiloſophiſchen Zeitalters, als des Zwanges wahrzunehmen, den man in der *Periode der eklektiſchen Philoſophie*, den Bedeutungen der Worte anzuthun genöthiget iſt, um ſich gegen die in die Augen ſpringenden Folgen des Mangels allgemeingeltender, feſter und mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmender Principien zu ſichern. — Doch heiſſe *Spinoza*, wie es jedem gefällt. Mir liegt gegenwärtig daran, über den Sinn, in welchem in meinem Buche die Worte *Theiſt* und *Atheiſt* genommen werden, mit meinen Leſern übereinzukommen. *Theiſt* heiſst mir derjenige Philoſoph, der eine von der Welt weſentlich verſchiedene vernünftige und freye Urſache der Welt beweiſen zu können glaubt; *Atheiſt* aber jeder, der Beweiſe des Nichtſeyns, oder der entgegengeſetzten Beſchaffenheit einer ſolchen Urſache zu beſitzen glaubt, er mag übrigens, wenn er vor einem Worte zu zittern Urſache hat, ſich lieber an den Namen der beſondern Sekte zu der er gehört, halten, und *Spinoziſt*, *Pantheiſt*, oder *Deiſt* heiſſen. Ich nehme hier das Wort *Atheiſt* in wie ferne es das Gegentheil des *Theiſten* bedeutet; eine Bedeutung, welche dieſem Worte ſowohl im *gemeinen* als *philoſophiſchen* Sprachgebrauche zukömmt. Ich weiſs, daſs es im letztern noch mehr Bedeutungen hat; aber ich verdiene aufs wenigſte Entſchuldigung, wenn ich mich an die eigentlichſte halte.

Der *dogmatische Theist*, welcher das Daseyn Gottes durch Vernunftbeweise vollkommen erwiesen glaubt, kann wenigstens die Thatsache nicht läugnen, dass es nur für seine Parthey erwiesen ist, nicht für drey andere, welche diese Vernunftbeweise einhellig verwerfen. Mit einem Manne, der mir hierauf erwiedern könnte: „O! diese Skeptiker, Atheisten, und Supernaturalisten sind längst widerlegt; man sehe nur mein Compendium nach!' kann ich mich freylich nicht weiter einlassen. Er würde sich manche vergebliche Unannehmlichkeit ersparen, wenn er mein Buch ungelesen liesse. Aber jeden andern, der den Sieg seiner Parthey über alle übrigen nicht in *eigner Person* erfochten zu haben glaubt, würde ich zu bedenken bitten, dass jede der drey übrigen Partheyen eben so fest überzeugt ist, die Vernunftbeweise wären längst widerlegt, und ihr eigenes System habe durch jeden Angriff an Festigkeit und Evidenz gewonnen. Ich würde ihn zu bedenken bitten, dass jede von Zeit zu Zeit ihr nur in den Augen der Gegner, eingestürztes System mit neuen Verzierungen aufstellt, und von Zeit zu Zeit neue wichtige Vertheidiger erhält; zu bedenken bitten: ob es nicht wenigstens möglich sey, dass es den Vernunftbeweisen an Allgemeingültigkeit fehle, da sie nur für ein Viertheil der philosophischen Welt gelten? an siegender Kraft der Ueberzeugung, da sie bisher drey Theile aus vieren nicht zu überzeugen vermocht haben? ob nicht durch das Daseyn und die Fortdauer der drey alle Vernunftbeweise verwerfenden Partheyen wenigstens soviel ausgemacht sey, dass jene Vernunftbeweise keine unwiderstehlichen, jedem denkenden Kopfe verständlichen Demonstrationen sind? Durch alle Wendungen, Erörterungen und Verstärkungen welche

welche dieſe Beweiſe unter den Händen der Philoſophen von Profeſſion, des ganzen ehrwürdigen Standes der academiſchen Lehrer durch ganz Europa, erhalten haben, iſt es mit ihnen nicht einmal ſo weit gebracht worden, daſs ſie auch nur den aufgeklärteſten und edelſten Forſchern der Wahrheit allgemein eingeleuchtet hätten.

Ich weiſs, daſs man ſich dieſes Schickſal der Vernunftbeweiſe bald aus der Hartnäckigkeit bald aus der Unwiſſenheit der Gegner zu erklären geſucht hat. Allein auſſerdem, daſs die eine Erklärungsart eine abſcheuliche Liebloſigkeit, die andere lächerlichen Eigendünkel verräth, ſind auch beyde in Rückſicht auf Gründlichkeit ſo unphiloſophiſch, daſs man denken ſollte es wäre endlich die Zeit da, ſie den Antipoden aller Philoſophie zu überlaſſen. In dem kleinen Kreiſe meiner eigenen Erfahrung habe ich von *jeder* Parthey Männer kennen gelernt, die mir nicht nur durch ihre Talente und Einſichten höchſt ſchätzbar, ſondern auch durch ihren moraliſchen Character eben ſo verehrungswürdig ſind. In der That würden dieſe Partheyen längſt aufgehört haben, wenn ſie nicht durch Anführer, die einander gewachſen waren, emporgehalten und fortgepflanzt worden wären. Jede derſelben hätte ſonſt entweder durch die übrigen aufgerieben, oder auch ſogar für ſich ſelbſt eingehen müſſen. Der Pöbel aus jeder philoſophiſchen Zunft, der nur durch Anſehen und fremde Leitung zuſammengehalten werden kann, würde ſich ſelbſt überlaſſen auseinander gegangen ſeyn, er würde ſich unter die Zünfte vertheilt haben, an deren Spitze er die ſtärkſten und berühmteſten Führer angetroffen hätte.

Seit ungefähr zwanzig Jahren her sind in unsrem Vaterlande grosse und kleine Schriftsteller mit allen Arten von Waffen gegen den *Supernaturalismus* zu Felde gezogen, es sind nicht unbeträchtliche Siege über ihn davongetragen worden, und er ist darüber nicht ganz unverdienter Weise zum Spott der übrigen Sekten geworden. Gleichwohl hat es ihm unter seinen Anhängern nie an Männern von wahrem Genie, und echtem philosophischem Geiste gefehlt; und noch erst seit kurzem sind *Jakobis* und *Schlossers* zu seiner Vertheidigung aufgetreten, und haben wenigstens unbefangene Zuschauer davon überzeugt, dass unter allen jenen Siegen kein einziger eine entscheidende Niederlage gewesen sey.

So haben auch der dogmatische Skepticismus und der Atheismus, weder durch das ihnen entgegenwirkende Interesse der Religion und der Moralität, noch durch die positiven Gesetze der Staaten, noch durch die Intoleranz der privilegirten Philosophen und Theologen, eben so wenig als durch die theistischen Beweise, bis auf den heutigen Tag unterdrückt werden können.

Sollten, wie nicht anders zu vermuthen ist, die Vertheidiger der Vernunftbeweise für sich anführen wollen: „auf ihrer Seite befänden sich die besseren philosophischen Köpfe in einer so ungleich grösseren Anzahl, dass vielmehr die von allen drey übrigen Partheyen zusammengenommen mit ihnen verglichen kaum den vierten Theil des philosophischen Publikums ausmachen dürften;" so würde es vor allen Dingen darauf ankommen: ob sich diese grössere Zahl nicht aus ganz anderen Gründen erklären liesse, als aus der Gründlichkeit jener Vernunftbeweise. Ein vom Staate vorzüglich zur Er-

örte-

örterung und Befestigung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität bestellter und besoldeter Lehrer der Philosophie hatte schon darum keine andere Wahl, als sich für die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu erklären. Er musste sich also zur bejahenden Parthey und zwar zu demjenigen Theile der bejahenden Parthey halten, der seine Ueberzeugung auf Vernunftgründe baut; wenn er nicht bey seinen Kollegen den Namen eines Philosophen verwirkt haben wollte. Weit entfernt daran zu zweifeln, ob sich das Daseyn Gottes überhaupt demonstriren liesse, both er daher seinen ganzen Scharfsinn auf, um dasselbe wirklich zu demonstriren, und es an Strenge und Evidenz seiner Demonstration, wo möglich, allen übrigen zuvorzuthun.

So allgemein aber auch die akademischen Lehrer den Weg der Demonstration eingeschlagen haben mögen, so uneinig sind sie über die Frage: welche denn die eigentliche und unumstöfsliche Demonstration wäre. Einige lassen mehr als Einen Beweis, ja! eine Menge, die eines immer gröfseren Zuwachses fähig seyn soll, gelten, während andere fest darauf bestehen, dafs nur ein einziger mit Ausschlufs aller übrigen der echte seyn könne; nur dafs sie sich nicht darüber vergleichen können, welcher denn dieser Echte sey. Der eine stellt den *Ontologischen* als den einzig möglichen auf, den der andere, welcher den *physikotheologischen* verficht, für ein blofses Hirngespinnst erklärt. Ein dritter endlich widerlegt die beyden vorigen und sucht den von ihnen angefochtenen *Kosmologischen* als den allgemeingiltigen zu erhärten. Ich berufe mich auf die seit dreyssig Jahren in Teutschland erschienenen Kompendien; indem ich zuversichtlich behaupte, dafs

daſs es keinen einzigen Vernunftbeweis gebe, der nicht ſelbſt von den Vertheidigern der Vernunftbeweiſe beſtritten und verworfen worden wäre. Wem die ſtolzen Anſprüche der dogmatiſch theiſtiſchen Parthey noch nicht verdächtig geworden ſind, und wer die Mühe nicht ſcheut, eine auch nicht ganz vollſtändige Sammlung beſagter Kompendien zu durchgehn, und die in denſelben aufgeſtellten Demonſtrationen gegen einander zu halten; der wird bald gewahr werden, wie ſich dieſelben ſo rein unter einander aufheben, daſs auch nicht die Spur eines einzigen übrig bleibt. Auch dürfte man einen denkenden jungen Mann, um ihn gegen den Dogmatismus zu verwahren, oder davon zu heilen, nur mehrere Akademien bereiſen laſſen, um einige der berühmteſten Profeſſoren das Daſeyn Gottes beweiſen zu hören.

Wenn man nun von der freylich ſehr beträchtlichen Anzahl der akademiſchen Lehrer der Philoſophie diejenigen aushebt, die über den echten Beweis vom Daſeyn Gottes unter ſich einig ſind, diejenigen, welche nicht bloſs darum beweiſen, weil ſie zum beweiſen berufen zu ſeyn glauben, weil ſie das Beweiſen von ihren Lehrern gelernt haben, weil ſie es einem Philoſophen für ſchimpflich halten, nicht beweiſen zu können; mit einem Worte, wenn man ſich nicht an den gröſſern, ſondern den beſſern Theil, an die wenigen allein hält, die als wahre Selbſtdenker, aus Antrieb ihres eigenen Genius beweiſen: würde dann wohl die Zahl und das Gewicht dieſer wenigen noch viel gröſſer ſeyn, als die Zahl und das Gewicht der Selbſtdenker an der Spitze der drey übrigen Partheyen?

Und

Und was hätte denn also die philosophierende Vernunft über den Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes durch ihre vornehmsten Repräsentanten bisher entschieden?

Die nicht minder unstreitige Thatsache, dass die *zweyte Grundwahrheit* der Religion, nähmlich die *Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben* in der philosophischen Welt mit der *Ersten* gleiches Schicksal habe, bedarf hier um so weniger einer Erörterung, da alles bisher gesagte auch von ihr gilt. Destomehr aber scheint mir dasjenige, was ich unter der *Grundwahrheit der Moralität*, und dem *Erkenntnissgrunde* derselben verstehe, einer kurzen und genau bestimmten Erklärung zu bedürfen.

Ueber den Erkenntnissgrund der Grundwahrheit der Moralität.

Moralität oder Sittlichkeit heisst die *beabsichtigte* Uebereinstimmung willkührlicher Handlungen mit den Gesetzen der Vernunft. Eben dieselbe Uebereinstimmung ohne die Rücksicht, ob sie beabsichtiget worden ist oder nicht, heisst *Legalität*, oder Gesetzmäsigkeit überhaupt.

In wie ferne diese Uebereinstimmung von der Willkühr des Handelnden abhängen soll, muss der-

derselbe das Vermögen haben, die Gesetze der Vernunft gegen die denselben in so manchen Fällen entgegenstehenden Forderungen der Sinnlichkeit durchzusetzen. Dieses Vermögen heisst *Freyheit*, in wie ferne der Handelnde bey der Ausübung desselben weder durch die Vernunftgesetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt. Nicht gezwungen durch die Gesetze der Vernunft, kann er, wenn er will, der Sinnlichkeit — und nicht gezwungen durch Forderungen der Sinnlichkeit, kann er, wenn er will, der Vernunft den Vorzug geben. (Da ihm beydes gleich möglich ist, kömmt es bloss auf ihn an, woran er sich halten will.) Er hat freye Wahl, entweder seinen Entschluss durch seine Vernunft *selbst zu bestimmen*, oder ihn durch die Objecte der Sinnlichkeit *bestimmen zu lassen.*

In wieferne sich der Mensch dieses Vermögens zwischen zwey verschiedenen Gesetzen zu wählen, bewusst ist, (in wie ferne er weiss, dass er es in seiner Gewalt hat, gut oder böse zu handeln) in so ferne kann er durch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Vernunftgesetze keineswegs im Bewusstseyn jener Freyheit gestört werden. Denn diese Nothwendigkeit ist zwar der Vernunft, aber nicht ihm selbst, der nicht lauter Vernunft ist, unüberwindlich; so wie die Nothwendigkeit des Instinktes, zwar dem Instinkte selbst, aber nicht dem Wesen, das neben Instinkt auch noch Vernunft hat, unvermeidlich ist. Aus der Nothwendigkeit des Vernunftgesetzes folgt, dass der Mensch keine andere Wahl habe — als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, dass er zwischen zweyen *wählen müsse*, aber keineswegs dass er *keine Wahl* habe, nicht frey sey.

Ich

Ich will hier nicht untersuchen, ob eine noch so genaue Beobachtung der Vernunftgesetze, wenn sie gezwungen wäre, *moralisch* heissen könnte; ich behaupte nur, dass der Glaube: unser Wille handle auch selbst durch Vernunftgesetze *gezwungen*; unmöglich mit der Ueberzeugung von der durchgängigen Verbindlichkeit und Möglichkeit des Sittengesetzes bestehen kann. Denn dieser Glaube müsste nothwendig von dem Bewusstseyn begleitet seyn, dass es eine Menge Fälle gebe, wo der Zwang der Vernunft durch den Zwang der Sinnlichkeit vereitelt würde. Der Mensch könnte daher das Sittengesetz nur für jene Fälle für verpflichtend, (oder welches eins ist) seine Beobachtung nur für jene Fälle für möglich halten, in welchen der Zwang der Vernunft nicht durch den stärkern Zwang der Sinnlichkeit überwogen würde. Er würde also die Gesetzmäſsigkeit seiner Handlungen auf die von seinem Willen und ihm selbst gleich unabhängige Stärke seiner Sinnlichkeit ankommen lassen müssen; sie würde nur in wenigen, von ihm selbst unabhängigen Fällen zufälliger Weise möglich seyn. Diess ist die Ursache, warum ich die Ueberzeugung von der Freyheit, die *Grundwahrheit der Moralität* genannt habe.

Ich habe noch stärkere Gründe, die ich nur in der Folge, nachdem ich mit meinen Lesern über *allgemeingiltige Principien* einig seyn werde, das heisst nur *nach* der *Theorie des Vorstellungsvermögens* vortragen kann.

Wer nie über die Freyheit philosophiert hat, der ist von ihrer Wirklichkeit wie von seinem eignen Daseyn überzeugt. Sie ist ihm eine Thatsache, die er aus seiner inneren Erfahrung kennt, deren

er

er sich durch das Selbstgefühl bewuſst ist, und wovon er sich selbst neue Proben zu geben jeden Augenblick in seiner Gewalt hat. Die Wirklichkeit der Freyheit ist ihm der vollgültigste Beweis von ihrer Möglichkeit. Dasjenige, was so manchem Philosophen in dieser Möglichkeit unbegreiflich ist, fällt ihm nicht auf, oder bekümmert ihn so wenig, als das Unbegreifliche bey tausend andern Fällen, wo er sich mit Recht durch die Evidenz des Daseyns alles Grübelns über die Möglichkeit überhoben glaubt. Allein in der philosophischen Welt ist sogar die Wirklichkeit der Freyheit zum Probleme geworden, nachdem man es bisher vergebens versucht hat, über die Möglichkeit derselben einig zu werden. Ueber keinen andern Gegenstand haben auch die scharfsinnigsten Köpfe bey vielem Vortreflichen so viel Spitzfindiges, Unverständliches und Unlesbares geschrieben; und die Philosophie hat wohl keine andere Frage aufzuweisen die schwerer zu beantworten, und gleichwohl weniger abzuweisen wäre.

Neuere Schriftsteller, die sonst nichts weniger als Skeptiker sind, haben die Frage über die Möglichkeit der Freyheit für schlechterdings unbeantwortlich gehalten; und nur daraus läſst sich erklären, *wie* sie diese Frage in Rücksicht auf die Moralität für ganz entbehrlich und gleichgültig ansehen, und dreust behaupten konnten: Alle Zweifel an der Möglichkeit der Freyheit, würden durch die Evidenz des Selbstgefühls, welches der Wirklichkeit der Freyheit ein unwidersprechliches Zeugniſs gebe, vollkommen zum Schweigen gebracht.

Läſst sich aber dann auch das Daseyn von Philosophen läugnen, welche aus was immer für Grün-

den

den von der Unmöglichkeit der Freyheit überzeugt, das Zeugniſs des Selbſtgefühls für eine bloſse Täuſchung erklären?

Die Philoſophie muſs über den *Erkenntniſsgrund* für die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens Rechenſchaft geben, er mag im Selbſtgefühle oder ſonſt wo immer vorhanden ſeyn. Iſt die Freyheit eine unbegreifliche Thatſache, ſo muſs wenigſtens dieſe Unbegreiflichkeit allgemeingültig erörtert werden, wenn ſie nicht mit der Unmöglichkeit verwechſelt; wenn aus ihr keine Unmöglichkeit gefolgert werden ſoll. Man muſs darüber einig geworden ſeyn, daſs nur die *erkennbare* nicht die *denkbare*, die *metaphyſiſche*, nicht die *logiſche* Möglichkeit der Freyheit unbegreiflich ſeyn könne. Sey es dann daſs ſich (aus ſehr begreiflichen Gründen) nicht begreifen laſſe: *wie* die Freyheit möglich ſey; ſo muſs doch wenigſtens vollkommen begriffen, allgemeingültig dargethan werden, daſs ſie nicht unmöglich ſey, daſs ſie keinen Widerſpruch in ſich faſſe, daſs ſie wenigſtens unter die denkbaren Dinge gehöre. Nur durch einen allgemeingültigen Beweis dieſer Nichtunmöglichkeit kann das Zeugniſs des Selbſtgefühls (auf welches ſich zwar die Wirklichkeit der Freyheit annehmen, aber aus welchem ſich keineswegs die Möglichkeit derſelben begreifen läſst) gegen alle Grübeleyen und Zweifel der Spekulation geſichert, und zum *philoſophiſchen Erkenntniſsgrunde* für die Grundwahrheit der Moralität erhoben werden. Der gemeine Menſchenverſtand kann und muſs die Nichtunmöglichkeit der Freyheit ohne allen Beweis annehmen; ihm kann und muſs das Zeugniſs des Selbſtgefühls unabhängig von Vernunftbeweiſen ein vollgültiger Erkenntniſsgrund ſeyn.

Allein

Allein die philosophirende Vernunft kann und muss sich Beweise der *Denkbarkeit* abfordern, bevor sie dem Zeugnisse eines *blossen Gefühls* trauen kann, das ihr so lange verdächtig seyn muss, als sie nicht über die *Nichtunmöglichkeit* des Bezeugten mit sich selbst einig ist. Bis dahin giebt es keinen allgemeingeltenden Erkenntnissgrund für die Freyheit, und in wieferne die philosophische Ueberzeugung mit dem Erkenntnissgrunde steht oder fällt, ist es auch bis dahin in der philosophischen Welt nicht ausgemacht, ob es Freyheit überhaupt gebe oder nicht.

Die *dogmatischen Philosophen*, welche bisher das Zeugniss des Selbstgefühls für die Freyheit durch ihre Beweise gegen alle Einwürfe gerettet zu haben glauben, können sich unmöglich einfallen lassen, die *philosophirende Vernunft* habe durch *sie* die grosse Frage von der Freyheit des Willens befriedigend beantwortet, ohne nicht vorher *drey Partheyen welche das Gegentheil behaupten*, von der Ungiltigkeit ihrer Ansprüche auf philosophirende Vernunft überwiesen zu haben. Auch über die Frage: ob es überhaupt einen Erkenntnissgrund für die Freyheit gebe, zerfällt das philosophische Publikum in eine *verneinende* und in eine *bejahende* Hauptparthey, die sowohl durch ihren Streit gegeneinander, als durch ihre innern Spaltungen das Schauspiel der vier Hauptsekten, und des sonderbaren Kampfes derselben fortsetzen, das aus eben so vielen *Akten* besteht, als die spekulative Philosophie wichtige Probleme bisher aufzuweisen hatte.

Gegen allen Erkenntnissgrund für die Freyheit erklären sich die *Dogmatischen Skeptiker*, welche von der *Grundlosigkeit* des Begriffes der Freyheit überzeugt zu seyn glauben. Man hat läugnen wollen,

wollen, daſs dieſe Ueberzeugung aus den Principien des dogmatiſchen Skepticismus nothwendig erfolge, indem dieſer doch wenigſtens ſubjektive Wahrheit zulaſſe, und folglich dem Zeugniſſe des Selbſtgefühls inſoferne den Beyfall nicht verſagen könne. Freylich giebt der dogmatiſche Skeptiker ſubjektive Wahrheit zu; das heiſst, Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, *in wieferne derſelbe gedacht wird.* Allein er erklärt dieſe ſubjektive Wahrheit ſo lange für eine mögliche Täuſchung, als es nicht erwieſen iſt, daſs der Gegenſtand ſo gedacht werden *müſſe*, wie er in der Vorſtellung vorkömmt. Dieſen Beweis, und die von demſelben abhängige Erkenntniſs der *objektiven Wahrheit*, hält er für unmöglich. Wenn er daher auch nicht die *Vorſtellung* der Freyheit läugnen kann, ſo kann er doch eben ſo wenig mit ſich ſelbſt einig werden, ob die Freyheit mehr als eine bloſse Vorſtellung, ob ſie als etwas von der Vorſtellung verſchiedenes denkbar, ob ſie mehr als eine bloſse Einbildung ſey. In wieferne er aber die Denkbarkeit der von der bloſsen Vorſtellung verſchiedenen Freyheit als unerweislich anſieht, läugnet er doch wohl allen philoſophiſchen Erkenntniſsgrund für die Freyheit.

Der *Fataliſt* geht noch weiter. Er findet den Begriff der Freyheit nicht nur grundlos, ſondern ſogar *widerſprechend*; weil er ſich keine Willenshandlung denken kann, die nicht durch unvermeidliche abſolute Nothwendigkeit beſtimmt würde. Hieher gehört z. B. der *Materialiſt* der alles Wirken und Leiden des Gemüthes den *Geſetzen der Bewegung*, und der *Pantheiſt* der alles Seyn und Handeln der hypoſtaſierten Nothwendigkeit, die

er

er für den Grundstoff aller Realität ansieht, unterwirft.

Die *bejahende* Hauptparthey wird kaum durch die unbestimmte Behauptung: daß es überhaupt einen Erkenntnißgrund für die Freyheit gebe, zusammengehalten; so sehr ist sie mit sich selbst über die Frage uneinig: ob dieser Erkenntnißgrund in der natürlichen Vernunft, oder in der übernatürlichen Offenbarung aufzusuchen sey?

Der *Supernaturalist* hält alle Vernunftgründe für die Denkbarkeit der Freyheit für Täuschungen des Eigendünkels der verkehrten Vernunft. Die *natürliche* Freyheit ist ihm gerade das Gegentheil von dem, was sie dem *dogmatischen Theisten* ist. Dieser hält sie für das Vermögen das *Beste*, jener für das Vermögen das *Schlimmste zu wählen* — ein Unvermögen der geschwächten, sich selbst, oder vielmehr der Sinnlichkeit hingegebenen Vernunft, die nur durch übernatürlichen Beystand, Erleuchtung von oben herab, theologische Gnade, in die Freyheit der Kinder Gottes wieder eingesetzt werden kann, seitdem sie Sklavinn der Sünde geworden ist. Diese Freyheit ist nur durch Offenbarung erreichbar, und wird den Gläubigen mit dem Lichte derselben zu Theil.

Vergebens ist diese Lehre von der *übernatürlichen Freyheit* durch die Vertheidiger der *natürlichen* als äusserst unphilosophisch erklärt worden. Die älteren Supernaturalisten haben den Namen eines Philosophen als einen Schimpfnamen von sich abgelehnt, und einige neueren glauben ihn dadurch in einen Ehrentitel umzuschaffen, daß sie sich desselben ausschliessend bemächtigen. Der Umstand,

daſs ſie ſich aller Unterſuchung über die *Möglichkeit* der Freyheit, die ihnen *Glaubensartikel* iſt, enthalten, verſchaft ihnen den Vortheil, daſs ſie über dieſe Möglichkeit *unter ſich einig ſind*, während die guten Köpfe unter ihnen allen philoſophiſchen Scharfſinn aufbieten, um das Unphiloſophiſche an den Blöſſen der Parthey ſichtbar zu machen, welche die Freyheit durch Vernunftgründe zu erkennen vorgiebt.

Leider! ſind die Vertheidiger der Freyheit durch Vernunftgründe, welche über dieſe Streitfrage die vierte Parthey ausmachen, eigentlich nur noch darüber nicht einverſtanden: *was ſie ſich unter der Freyheit zu denken haben.* So findet z. B. der *Determiniſt* die Freyheit nur in der Abhängigkeit des Willens von Geſetzen, die durch Vernunft *erkannt* ſind, und in ſo ferne denſelben von der Sinnlichkeit unabhängig machen; der *Aequilibriſt* hingegen in der gänzlichen Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft ſowohl als von der Sinnlichkeit. Beyde beſchuldigen ſich gegenſeitig des Fatalismus, den dieſer in der moraliſchen Nothwendigkeit, und dem nothwendigen Beſtimmtwerden; jener aber in dem gänzlichen Gleichgewichte, und der blinden Willkühr zeigen zu können glaubt. So wird z. B. dem *Determiniſten* vorgeworfen ſeine Freyheit ſey ein leeres Wort, womit er ſich und andere täuſche; und ſeine moraliſche Nothwendigkeit nur ein milderer Name für den unüberwindlichen Zwang. Es ſey ganz einerley, ob der Wille durch Sinnlichkeit oder durch Vernunft genöthiget würde, wenn er nur durch etwas was nicht er-ſelbſt iſt, beſtimmt werde. In beyden Fällen ſey dasjenige, wodurch

er bestimmt werde, das von ihm unabhängige Naturgesetz. Die Vernunft, oder *das Vermögen den nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen an sich einzusehen*, hienge ganz von dem nothwendigen Zusammenhange der Dinge, und durch sie der Wille von eben demselben ab. Durch diesen nothwendigen Zusammenhang bestimmt werden, könne doch unmöglich *frey* handeln heissen. Durch Sinnlichkeit bestimmt werden wäre eben so viel als durch *einzelne* Eindrücke der Dinge; durch Vernunft bestimmt werden eben so viel als durch den *Zusammenhang* der Dinge genöthiget seyn. Warum soll der Zusammenhang der Dinge meinen Willen weniger Gewalt anthun, als der einzelne Eindruck? warum dieser meine Freyheit aufheben, jener aber sie sogar ausmachen helfen? u. s. w. Es dürfte freylich nicht den Deterministen an Antworten fehlen, ob sie aber auch allgemein befriedigend seyn würden, muss hier unentschieden bleiben. Keine der bisherigen wenigstens hat auch nur die übrigen dogmatischen Vertheidiger der natürlichen Freyheit, vielweniger aber die drey andern Partheyen überführt, deren Daseyn und Fortdauer laut genug zeuget, dass in der philosophischen Welt über die Grundwahrheit der Moralität so wenig als über die Grundwahrheit der Religion etwas allgemeingeltendes feststeht.

Ueber

Ueber den ersten Grundsatz der Moral.

Wenn unter dem *Sittengesetz* die Richtschnur verstanden wird, welche von der Vernunft für gewisse menschliche die willkührlichen genannte Handlungen bestimmt (vorgeschrieben oder nur erkannt??) wird; so sind die Philosophen ziemlich unter sich einig, daſs es in dieser weiten Bedeutung des Wortes, die jeder nach seiner Weise näher erklärt, ein Sittengesetz gebe. Versteht man aber ein Gesetz darunter, das sich unter allen möglichen dadurch unterscheidet, daſs es nur in so ferne beobachtet werden kann als es keinem andern Zwecke untergeordnet wird, ein Gesetz, welches nur in so ferne erfüllt werden kann, als es lediglich um seiner selbst willen erfüllt wird, ein Gesetz, das sich mit keiner Sanktion, bey der die Abhängigkeit des menschlichen Willens von Lust und Unlust zum Grunde liegt, verträgt: so wird man nur von sehr wenigen verstanden, von den meisten für einen grillenhaften Schwärmer angesehen, und fast alle werden darüber einig seyn, daſs es in diesem Sinne kein Sittengesetz gebe*).

So verschieden man auch in der philosophischen Welt über das Wesen des Sittengesetzes, d. h. über den *Grund* der *Verbindlichkeit* desselben, gedacht hat, so sehr scheint man bisher darüber ein-

*) Wenigstens alle mir bekannten Philosophen bis auf *Kant*, und alle mir bekannten Theologen bis auf — *Iesus Christus*.

verstanden gewesen zu seyn, dass jener *Grund* keineswegs unabhängig von Lust und Unlust gedacht werden, und dass dasjenige, was man bisher Sittengesetz genannt hat, entweder *nur durch* oder wenigstens *nicht ohne* die Sanktion von Lust und Unlust Gegenstand unsres Willens seyn könne. Allein eben diese Einhelligkeit dürfte wohl als ein gemeinschaftliches Missverständniss verdächtig werden, wenn man den Streit der Philosophen über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel heisst über die Frage, mit welcher das Sittengesetz steht oder fällt als unpartheyischer Zuschauer genau ins Auge fasst, und am Ende gewahr wird, dass eben jene Unentbehrlichkeit von Lust und Unlust zur Verbindlichkeit des Sittengesetzes, die Scheidewand ist, durch welche die philosophische Welt über den Grundbegriff der Sittlichkeit selbst in *zwey entgegengesetzte Partheyen* getrennt wird, die, so lange diese Scheidewand besteht, sich unmöglich vereinigen können.

Die eine dieser Partheyen glaubt den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Empfänglichkeit des Gemüthes für Lust und Unlust gefunden zu haben. Sie hält die Vernunft bloss für die *Auslegerinn*, oder höchstens für die *Concipistinn* des Sittengesetzes, nicht für die *Gesetzgeberinn*, welchen Rang sie dem Triebe zum Vergnügen einräumt, der denselben nach der Meynung einiger dieser Parthey höchstens mit der Natur der *Dinge ausser uns* in so ferne theilt, als diese mehr oder weniger geschickt sind ihn zu befriedigen. Die andere Parthey sucht den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft auf, und erkennt die Vernunft für die *Gesetzgebende*,

bende, den Trieb nach Vergnügen aber nur für die *ausübende Gewalt* im Regimente des menschlichen Geistes. Man kann es dieser Parthey nicht wohl verdenken, wenn sie die *theoretische Tugend* der erstern für blosse *Klugheit* erklärt, und den Namen der *Weisheit* ausschliessend für die Ihrige vorbehält. Allein eben so wenig dürften die Gründe ganz verwerflich seyn, mit welchen jene gegen alle Trennung der gesetzgebenden und ausübenden Gewalt bey den moralischen Bestimmungsgrunde des Willens protestieren. Wenigstens haben sich die vorzüglichsten Köpfe dieser Parthey bisher durch keine Antwort überzeugt gefunden, welche ihnen die Gegenparthey auf die Fragen gegeben hat: „Ob die Vernunft und ihre Gesetze ohne Dazwischenkunft vom Vergnügen und Misvergnügen auch wohl das Vermögen hätte den Willen zu bestimmen? und wenn sie dasselbe erst durch den Trieb nach Vergnügen erhielten, ob nicht dann von demselben alle gesetzliche Kraft des Sittengesetzes abhienge?“ Ohne hier zwischen diesen Partheyen entscheiden zu können und wollen, müssen wir uns gegenwärtig begnügen, die innere Verfassung derselben und ihr Verhältnis gegeneinander historisch zu beleuchten.

Das moralische Gesetz ist durch den Grund seiner Verbindlichkeit, worin derselbe auch immer bestehen mag, sowohl *gegeben*, als vermittelst desselben allein *erkennbar*. Die Frage: „giebt es einen Erkenntnisgrund für das moralische Gesetz?“ müsste also eben so viel heissen, als: „giebt es einen Grund der Verbindlichkeit,‘ oder auch sogar: „giebt es überhaupt ein moralisches Gesetz?“ Nichts kann meines Erachtens der Menschheit zur

grösseren Ehre gereichen, nichts die Heiligkeit des moralischen Gesetzes in ein auffallenderes Licht setzen, und den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische einleuchtender darthun, als der höchstmerkwürdige Umstand: dass es in der philosophischen Welt nie die Frage war und seyn konnte: ob es ein moralisches Gesetz gebe, sondern dass dasselbe immer als vorhanden vorausgesetzt wurde, dass über die Frage: giebt es einen Erkenntnissgrund für das moralische Gesetz? keine verneinende Parthey aufgestanden ist, und dass die wirklich streitige Frage über den Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, nie den Sinn hatte: ob es einen solchen Grund gebe? sondern nur *worin derselbe bestehe**).

Die eine Hauptparthey, welche diesen Grund in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust aufsucht, findet denselben entweder in einer ursprünglichen und natürlichen, oder aber in einer erworbenen und erkünstelten Einrichtung dieser Empfänglichkeit, und trennt sich hierüber in zwey sehr entgegengesetzte Partheyen.

Aeusserlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der Trieb nach Vergnügen, behauptet die eine dieser Partheyen, würde sich selbst und seiner ursprüng-

*) Von einzelnen frechen und aller Sittlichkeit offenbar Hohn sprechenden Schriftstellern kann unter der Rubrik einer besondern Parthey so wenig die Rede seyn, als von Missgeburten und Auswüchsen in der Klassifikation der Naturgattungen.

ursprünglichen Einrichtung überlassen, einzig und allein dem Gesetze der Sinnlichkeit folgen, wie dieses wirklich bey allen übrigen Thieren, und bey allen Völkern in eben dem Verhältnisse der Fall ist, in welchem sich dieselben dem ursprünglichen *Stande der Natur* nähern. Wenn also gegenwärtig der Trieb nach Vergnügen bey kultivierten Nationen ausserdem noch einem andern und ihm so ganz fremden Gesetze, als das moralische sey, Sanktion gäbe; so müsse er diese ihm unnatürliche Richtung von *aussen her*, durch künstliche Bildung oder Zwang erhalten haben, und der Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, so wie der durch ihn bestimmte Unterschied zwischen Tugend und Laster wäre der menschlichen Natur vielmehr aufgedrungen, als eigenthümlich und angebohren. Wirklich könne das Sittengesetz unmöglich Naturgesetz für den menschlichen Willen seyn: denn sonst müsste es von allen befolgt, oder doch wenigstens von allen erkannt werden; es könnten unmöglich sogar unter den kultivirtesten Nationen Gewohnheiten und positive Gesetze eingeführt seyn, die dem Sittengesetze geradezu widersprechen; was bey einem Volke Laster ist, könnte nicht beym andern Tugend und umgekehrt heissen u. s. w.

Nur hierüber sind die Anhänger dieser Meynung noch nicht ganz unter sich einig geworden, ob sie ihren *künstlichen* Grund der moralischen Verbindlichkeit mehr in der Erziehung und Gewohnheit (wie z. B. *Montaigne*), oder mehr in der *bürgerlichen* Gesellschaft (wie z. B. *Mandeville*), oder in beyden zugleich aufsuchen sollen. Die scharfsinnigsten halten sich gemeiniglich an das

 letztere;

letztere; doch so, daſs sie dabey Erziehung und Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft unterordnen. Sie halten die moralischen Gesetze für Einschränkungen des sinnlichen Triebes der einzelnen Menschen, durch eben dieselben sinnlichen Triebe der ganzen Gesellschaft; und glauben, daſs die Gesellschaft durch ihr bloſses Uebergewicht an physischer Stärke und Klugkeit über jedes einzelne Mitglied in Stand gesetzt sey, mit den Handlungen die zu ihrem Nachtheil gereichen, erkünstelte physische Uebel (Strafen) und mit den Handlungen die ihren Vortheil befördern, erkünstelte Vortheile (z. B. *Ehre*) zu verbinden, und auf diese Weise mit Beyhülfe von Erziehung und Gewohnheit eine künstliche Vorstellungsart hervorzubringen, die man für natürlich zu halten versucht würde, wenn nicht der unaufhörliche Widerspruch zwischen den Forderungen des Eigennutzes und der Gesellschaft, auch an dem kultiviertesten Menschen so auffallend unterscheiden lieſse, was der Natur eigenthümlich angehöre, und was ihr durch äuſsere Umstände aufgedrungen wäre.

Gemeiniglich erklären sich die *dogmatischen Skeptiker* für diese Meynung, wenn sie sich über den Grund der moralischen Verbindlichkeit diejenige Auskunft geben wollen, die sie ihren Grundsätzen gemäſs bloſs unter den Bedingungen der subjektiven Wahrheit, *Gewohnheit*, *Erziehung*, *Erfahrung* u. s. w. aufsuchen können.

Uebrigens wird die Parthey, welche sich für den künstlichen Grund der moralischen Verbindlichkeit erklärt, von allen übrigen beschuldiget, daſs sie allen eigentlichen Unterschied zwischen Tugend

gend und Laster aufhebe, und das Sittengesetz zwar den Namen nach behaupte, aber in der Sache selbst läugne. Am meisten wird es ihr von der zweyten Parthey, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit in dem *natürlichen* Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glaubt, verdacht, daſs sie die Sittlichkeit für einen unnatürlichen und gewaltsamen Zustand des Menschen erkläre, da doch der menschlichen Natur nur durch Unsittlichkeit Gewalt angethan würde, und der Mensch nach dem *Zeugnisse der Erfahrung* sich in eben dem Verhältnisse besser befände, als er moralischer geworden wäre. Allein sie stellen ihren Gegnern mit genau so vieler Zuversicht ebenfalls das Zeugniſs der Erfahrung entgegen, durch welches sie erhärten zu können glauben, daſs es unter allen kultivierten Nationen, zumal unter denjenigen, bey denen am meisten von Moralität gesprochen würde, weit mehr Laster als Tugend gebe: daſs der *Weise* und seine Glückseligkeit ein bloſses Ideal wäre, der wirklich existierende Freund der Tugend aber, nicht nur meistens durch das schlimmste äussere Schicksal gedrückt, sondern auch durch zahllose innere Leiden, und den qualvollsten Kampf mit sich selbst um den Genuſs seines Lebens gebracht würde, und daſs endlich das Laster ein eben so sehr erkünstelter Zustand als die Tugend selbst, und die traurigen Folgen desselben dem Menschen in eben dem Verhältnisse fremde wären, als dieser, ohne etwas von einem moralischen Gesetze gehört zu haben, seiner Natur überlassen, von dem Zwange der ihm in der bürgerlichen Gesellschaft angethan würde, frey lebte u. s. w.

Ohne mich in den Streit dieser Partheyen mischen zu können, glaube ich hier nur anmerken zu dürfen, dass die *äussere Erfahrung* wohl von beyden mit ziemlich gleichem Rechte für ihre Behauptungen angeführt werden dürfte, die *innere* aber die sich nicht mittheilen, auch nicht auf Treu und Glauben annehmen läfst, nur jeden für sich zu überzeugen vermöge, ob ihm der Zustand der Moralität *natürlich* sey oder nicht.

Innerlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Zerfällt doch aber auch selbst jene zweyte Parthey, welche die Sittlichkeit von einem auf die ursprüngliche Empfänglichkeit für Vergnügen und Missvergnügen gegründeten Naturgesetze ableitet, in zwey andere entgegengesetzte Partheyen, wovon die eine den durch Vernunft geleiteten Trieb nach *Vergnügen überhaupt* so wenig für den echten Grund der moralischen Verbindlichkeit anerkennt, dass sie diesen Grund vielmehr durch einen besondern dem Menschen eigenthümlichen *Sinn*, den sie den *moralischen* nennt, erklären zu müssen glaubt; während die andere diesen Sinn für schlechterdings überflüssig hält, und dem bekannten von seinen Gegnern vielleicht zu sehr herabgesetzten und von seinen Vertheidigern zu sehr erhobenen *Systeme des Epikurs* beypflichtet.

Da die neuen Epikuräer auf der einen Seite überzeugt sind, dass jedes Vergnügen, so geistig auch immer der Gegenstand davon seyn möge, nur durch *Sinnlichkeit* genossen werden könne; da sie auf der andern Seite die Sinnlichkeit entweder für eine

blosse

blosse Eigenschaft der Organisation ansehen, oder doch wenigstens dieselbe nicht unabhängig von der Organisation zu denken vermögen; so ordnen sie alle *Arten* von Vergnügen dem *Physischen*, als der einzig möglichen *Gattung* unter, und erkennen den *Zustand des Körpers* für die einzige oder doch die erste und letzte Quelle aller Glückseligkeit und alles Elendes. Dieses vorausgesetzt erklären sie die im moralischen Gesetze bestimmte Weise zu handeln, oder die *Tugend*, für das einzige *Mittel* zu dem nothwendigen *Zwecke* des menschlichen Willens, nämlich der *Glückseligkeit*, oder der grösten möglichen Summe angenehmer Empfindungen in dem höchsten Grade und der längsten Dauer. Da nun jedes Mittel nur durch den Zweck bestimmt und nothwendig gemacht würde, so wäre der Trieb nach Glückseligkeit der wahre und einzige in der menschlichen Natur vorhandne Grund der moralischen Verbindlichkeit, zumal da die Vernunft eigentlich nichts anders als eine Modifikation der Sinnlichkeit, das Vermögen den Zusammenhang der Dinge wahrzunehmen, sey.

Den Anhängern dieses Systems, zu welchem sich unter andern vorzüglich die *Materialisten* bekennen, wird von den Vertheidigern des *moralischen Sinnes* Schuld gegeben: ihre Theorie wäre nichts weiter als ein wohlberechnetes System des Eigennutzes und der verfeinerten Wollust. Die eigentliche Moral, die sich mit jener Theorie durchaus nicht vertrage, müsse zwar auch *Vergnügen* als Triebfeder des Willens annehmen, aber ein Vergnügen von ganz anderer Art, welches sich durchaus nicht auf das *Physische* zurückführen liesse. Es sey zwar nicht zu läugnen, dass selbst auch die Forderun-

derungen des wohlverstandenen Eigennutzes durch die Beobachtung des moralischen Gesetzes erfüllt würden. Allein wenn der Eigennutz, als der Grund der moralischen Verbindlichkeit angenommen würde; so würde selbst die Beobachtung des Sittengesetzes in den meisten Fällen, wo nicht gar durchgängig, unmöglich seyn. Denn es würde, um aus den Folgen einer Handlung seine Pflicht zu erkennen, eine *Berechnung* erfordert werden, welcher auch der aufgeklärteste Verstand selten oder gar nie gewachsen seyn würde. Diese Berechnung könne nur durch ein natürliches Gefühl erspart werden, welches die Pflichtmäßsigkeit einer Handlung durch Vergnügen, die Pflichtwidrigkeit aber durch Mißsvergnügen ankündigte; und zwar durch ein Vergnügen, daſs sich von allem gröberen und feineren *Sinnlichen* dadurch unterscheidet, daſs es kein Gefühl unsers *eigenen* verbesserten Zustandes, das heiſst, daſs es ganz *uneigennützig* sey. Es müſsten also im menschlichen Gemüthe zwey ganz verschiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte; so wie die der menschlichen Natur angemessene Glückseligkeit nur in der Befriedigung dieser beyden Triebe bestehen könne, in einer Befriedigung die nur in so ferne möglich wäre, als der eigennützige Trieb dem uneigennützigen untergeordnet, mit demselben harmonisch zusammen wirke.

Dieser uneigennützige Trieb, erwiedert der Epikuräer, ist nichts anders als der eigennützige selbst, aber durch Vernunft modificiert. Alles Vergnügen ist Gefühl des eigenen verbesserten Zustandes,

des, und ich kann mich für den verbeſſerten Zuſtand eines andern nur in ſo ferne intereſſiren, als mir derſelbe Vergnügen, das heiſst, Empfindung meines eigenen verbeſſerten Zuſtandes gewährt. Es laſſen ſich auch beſtimmt genug die Wege angeben, auf welchen der eigennützige Trieb zu dieſer Verfeinerung gelangt, durch die er keineswegs ſeine vorige Natur ablegt. Mit dem Eintritt in die bürgerliche Geſellſchaft hat der einzelne Menſch ſein Wohl und Weh gröſstentheils in die Hände der Geſellſchaft niedergelegt. Sein Beſtes hängt von dem Beſten der Geſellſchaft ab. Er kann ſeinen Genuſs nur in ſo ferne ſicher ſtellen, als er den Genuſs anderer ungeſtört läſst, und er kann für die Vervielfältigung ſeines Genuſſes nicht beſſer ſorgen, als wenn er den Genuſs anderer befördert. In eben dem Verhältniſſe als er ſich ſelbſt zu vergeſſen ſcheint, wird er der ganzen Geſellſchaft wichtiger, und erwirbt er ſich Anſprüche auf Vortheile, die ihm nur die ganze Geſellſchaft zu gewähren mächtig genug iſt. Vortheile aus deren Wichtigkeit ſich das Aufopfern mancher kleineren Güter, und das freywillige Aufſichnehmen gröſſerer aber ungewiſſer Uebel ſehr wohl erklären läſst. Geſchieht es endlich, daſs der Tugendhafte bey den zum Vortheil anderer Menſchen unternommenen Handlungen aufhöre, ſich alles eigennützigen Zweckes bewuſst zu ſeyn, und daſs er die Tugend nicht mehr für ein bloſses Mittel, ſondern für den Zweck ſelbſt anzuſehen anfängt: ſo verliert er nichts dabey, und er gelangt auf eben demſelben Wege dazu, wie der Geitzige, der ſein Geld allen Vortheilen vorzieht die ihm der Gebrauch deſſelben als eines bloſſen Mittels verſchaffen könnte.

Inner-

Innerlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Diesen Streit glaubt eine dritte Parthey entschieden zu haben, die den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der *Vernunft* entdeckt zu haben vorgiebt. Dieser Grund, meynt sie, kann weder in einem künstlichen noch in einem natürlichen Triebe, weder in dem physischen noch auch in dem moralischen Gefühle, sondern nur in demjenigen *Objekte* liegen, das dem Willen nicht durch die Sinnlichkeit, sondern einzig durch die Vernunft vorgehalten wird; und dieses Objekt heist *Vollkommenheit.* Die Vernunft kann ihrer Natur zufolge nichts anderes billigen als das Vollkommene. In wie ferne daher der Wille nach Vollkommenheit strebt, handelt er dem Naturgesetze der Vernunft, und nicht dem Instinkte gemäss, von keinem eigennützigen Triebe, sondern durch die uneigennützige Schätzung des innern Werthes bestimmt. Schade nur dass sich die Anhänger dieser Parthey über die Bedeutung des Begriffes von Vollkommenheit bisher so wenig vereinigen konnten!

Einige verstehen nichts anderes als diejenige Beschaffenheit der Dinge darunter, wodurch dieselben Gegenstände angenehmer Empfindungen werden, die *Einheit* des *Mannichfaltigen* im Objekte, wodurch dasselbe unser Vorstellungsvermögen zugleich *leicht* und *stark*, das heisst, *angenehm* beschäftiget. Freylich hängt diese Beschaffenheit in wie ferne sie an den Dingen vorhanden seyn soll, nicht von unserer Sinnlichkeit, aber auch eben so wenig von unsrer Vernunft ab. Als blosse Vollkommenheit, ein Abstraktum, kann sie freylich nur durch

durch *Vernunft* vorgestellt, das heisst, *gedacht* werden; aber in wie ferne sie als Beschaffenheit eines Gegenstandes, als Concretum, Vergnügen erwecken soll, muss sie *empfunden*, durch *Sinnlichkeit* vorgestellt werden. Das Vermögen der Vollkommenheit uns zu gefallen, hängt also eben so sehr von dem *Empfindungsvermögen* als von der Vollkommenheit selbst ab. Das Streben nach Vollkommenheit würde also im Grunde eben so viel als der Trieb nach Vergnügen heissen und der Vertheidiger des Grundsatzes der Vollkommenheit würde bey seiner Fehde mit dem Epikuräer, mit dem er in der Sache selbst einverstanden wäre, über nichts als Worte zanken. Wirklich würde es ganz unbegreiflich seyn, wie Philosophen, welche jedem Gegenstande, in wie ferne er Vergnügen gewähren kann, Vollkommenheit einräumen, und in ihren Schriften bey jeder Gelegenheit die *grobsinnliche Lust* undeutliche Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers nennen, (z. B. selbst der vortrefliche *Moses Mendelssohn*) gleichwohl die Vollkommenheit zu einem ausschliessend der Vernunft angehörigen Objekte machen können; wenn man nicht durch tausend ähnliche Fälle gewohnt wäre, unsre neuern philosophischen Schriftsteller mit den Bedeutungen der Worte sehr willkührlich verfahren zu sehen.

Um dem Worte *Vollkommenheit* einen Sinn zu geben, in welchem es wenigstens bey der Frage über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, etwas von der Vernunft allein abhängiges bedeuten soll, erklären andere die Vollkommenheit, welche dem moralischen Gesetze zum Grunde liegen soll: für Uebereinstimmung des Willens mit den Gesetzen der Vernunft. Sie nehmen also die *Folge*

der

der moralischen Verbindlichkeit für den *Grund* derselben an; und drehen sich unvermerkt im Cirkel herum.

Andere endlich glauben sich bequemer auszudrücken, indem sie die Vollkommenheit für die Zusammenstimmung aller unserer Neigungen und Fähigkeiten sowohl unter einander selbst, als zu ihrem gemeinschaftlichen *Zweck* erklären, eine Zusammenstimmung, welche durch *Vernunft allein* möglich und nothwendig gemacht würde. Sie können zwar, wie sie sich ausdrücken, über den *Namen* nicht sowohl einig werden, den sie diesem Zwekke zu geben hätten; ob er ebenfalls wieder Vollkommenheit, ob er gröſste mögliche Entwicklung unsrer Fähigkeiten, ob er gröſste mögliche Wirksamkeit unsrer Kräfte, ob er gröſstes mögliches Wohl des menschlichen Geschlechtes u. d. m. heissen soll. Dafür aber sind sie unter sich (und ohne es selbst zu wissen mit ihren Gegnern) einverstanden, daſs alle diese Zwecke sich dem Willen nur durch das Vergnügen, das sie ihm verheissen, empfehlen, und *folglich für denselben weiter nichts als Mittel zu seinem obersten Zwecke — dem Vergnügen — seyn können.*

Aeusserlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der philosophirende *Supernaturalist*, der zwar auch den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der Vollkommenheit, aber in der Vollkommenheit als *Substanz* vorgestellt, d. h. in der Gottheit, aufsucht, lächelt mitleidig über diese vergeblichen Versuche der *blinden Heiden* sich eine

Moral

Moral ohne Gott, ein Geſetz ohne Geſetzgeber erkünſteln zu wollen, und findet in der Uneinigkeit der *Naturaliſten* über den Grund des Sittengeſetzes die nothwendige Folge der verkehrten Anſchläge der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft. Ihm iſt es unbegreiflich, wie die Beſtimmung eines Geſetzes, von dem die Glückſeligkeit der Menſchen, oder vielmehr die Verherrlichung der Gottheit abhängt, der *menſchlichen* Vernunft, die erſt durch Beobachtung dieſes Geſetzes zum Gebrauch ihrer Kräfte gelangen ſollte, überlaſſen könnte; der menſchlichen Vernunft, die ihre gänzliche Untüchtigkeit zur moraliſchen Geſetzgebung ſchon dadurch genugſam bewieſe, daſs ſie nicht einmal durch ihre vornehmſten und berühmteſten Repräſentanten über den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit mit ſich ſelbſt einig werden könnte; und wenn ſie endlich auch noch ſo ſehr mit ſich ſelbſt darüber einig wäre, ob und was ſie den Menſchen vorzuſchreiben hätte, dennoch erſt von dem Triebe nach Vergnügen erwarten müſste, daſs er ihre Vorſchriften zu wirklichen Geſetzen erhübe. Dem Supernaturaliſten iſt daher der Wille der Gottheit die einzige Quelle der moraliſchen Geſetze, und die *Abhängigkeit des Menſchen von Gott* der eigentliche Grund der Verbindlichkeit jener Geſetze. Ein Glück, wenn der Supernaturaliſt philoſophiſch genug denkt, um den Willen der Gottheit durch *eine Vernunft* beſtimmen zu laſſen, welche nur die Schranken abgerechnet, *menſchlich* iſt. Denn giebt er der *göttlichen Vernunft* eine ganz andere Natur, die theils unbegreiflich, theils das Gegentheil der menſchlichen ſeyn ſoll, ſo iſt er genöthiget, den göttlichen *Willen unfehlbare* Ausleger ſeiner unbegreiflichen Rathſchlüſſe aufſtellen,

Unterdrückung der menschlichen Vernunft, Glauben an Widersprüche gebiethen, und an allem was der menschlichen Natur zuwider ist, Wohlgefallen finden zu lassen. Die Moral, die auf diesem Wege gefunden wird, ist noch heut zu Tag die sittliche Richtschnur von mehr als der einen Hälfte der christlichen Welt.

Aber auch der aufgeklärteste Supernaturalist muss den Knoten durch ein Wunder der übernatürlichen Gnade zerhauen lassen, wenn er den menschlichen Willen durch das, was er den Grund der moralischen Verbindlichkeit nennt, nämlich durch die Abhängigkeit von dem göttlichen, ohne Dazwischenkunft von Liebe, Hoffnung, Furcht, und also vom *Triebe nach Vergnügen* unabhängig bestimmen lassen will.

Bey aller Verschiedenheit der bisher angeführten Meynungen über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel ist, über das Wesen der Sittlichkeit, ist man gleichwohl in der philosophischen Welt ziemlich einig darüber, dass die Moral eine *Wissenschaft* im strengsten Sinne des Wortes sey, welche an Evidenz ihren Rang gleich nach der *Mathematik* einnähme. Da man es nun für ausgemacht annimmt, dass jede eigentliche Wissenschaft einen *ersten Grundsatz* haben müsse: so hat man auch für die Moral einen solchen Grundsatz aufgesucht, — und genau so viele von einander abweichende erste Grundsätze aufgefunden, als man Gründe der Verbindlichkeit entdeckt hat. Jede Parthey versichert von

dem

dem Ihrigen, dafs derselbe allen Bedingungen eines wissenschaftlichen ersten Grundsatzes entspreche, dafs er *einzig*, *allgemein* und für sich selbst, ohne eines Beweises aus der Wissenschaft, die er begründen soll, zu bedürfen, *einleuchtend* sey, und widerlegt bis auf den heutigen Tag die ebenfalls einzigen, allgemeinen und einleuchtenden Grundsätze aller andern Partheyen.

Es ist begreiflich genug, *warum* sich die meisten akademischen Lehrer der Moralphilosophie über den Grundsatz vereiniget haben, der das moralische Gesetz (angeblich oder wirklich) durch Vernunft bestimmen läfst, dasselbe nicht offenbar dem Eigennutze unterwirft, und wie *Kant* sich irgendwo ausdrückt: „der Tugend die Ehre erweist das „Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr „unmittelbar zuzuschreiben, um ihr nicht gleich„sam ins Gesicht zu sagen, dafs es nicht ihre „Schönheit, sondern nur unser Vortheil sey der uns „an sie knüpfe." — „Die neuere Philosophie" (schreibt einer unsrer verdienstvollsten akademischen Lehrer*) der hier nur noch hätte hinzusetzen sollen: die neuere Philosophie der *teutschen Professoren*) „hat das erste Principium der Sittenlehre so „ausgedrückt: *Wir müssen uns so vollkommen ma„chen als möglich.* Der kürzeste Weg sich von „dieser Grundwahrheit zu überzeugen, ist der, „den die meisten gewählt haben, nämlich es aus „der *Natur des Willens* herzuleiten. Wir können „nichts begehren, sagen sie, was uns nicht gefällt,

 „oder

*) Herr *Eberhard* in der in seinen Neuesten vermischten Schriften, Halle 1788. befindlichen Abhandlung, Ueber den moralischen Sinn. S. 208 und 209.

„oder was wir uns nicht anschauend, als gut; und „nichts verabscheuen, was uns nicht missfällt, oder „was wir uns nicht anschauend als böse vorstellen. „Wenn also (?) *das* gut ist, wodurch unsre Voll„kommenheit vermehrt, oder unsre Unvollkom„menheit vermindert wird, so müssen wir unsre „Vollkommenheit wollen, und unsre Unvollkom„menheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Rich„tigkeit." — Sie hat freylich ihre Richtigkeit, in wie ferne keine der vier Partheyen, die über den Grund der moralischen Verbindlichkeit getrennt sind, Bedenken tragen kann, dieses ganze Räsonnement zu unterschreiben, und es gleichwohl der einen unbenommen bleibt den innern Unterschied zwischen Tugend und Laster, der andern — die Uneigennützigkeit der sittlichen Handlungen, und der dritten — den *natürlichen* Ursprung des Sittengesetzes zu läugnen. Denn es kömmt bey der angeführten Erörterung alles darauf an, was unter *Gut* und *Böse*, *Vollkommenheit* und *Unvollkommenheit* gedacht wird, d. h. gerade auf die Punkte, über welche sich die vier Partheyen bis auf diesen Augenblick nicht vereinigen konnten. Der berühmte Schriftsteller versteht unter *unsrer Vollkommenheit* wie aus dem folgenden erhellt, *angemessene Thätigkeit unsrer Kräfte*, welches, wenn der Zweck dieser Thätigkeit *moralisch* ist — denn diess soll wohl durch *angemessen* ausgedrücket werden? — allerdings eine sehr edle Bedeutung des Wortes ist. Allein leider! kann er, so lange er mit den drey übrigen Partheyen, über den Begriff des *Angemessenen*, des mit der Natur unsres Willens Uebereinstimmenden, den er voraussetzt, nicht einig geworden ist, nicht verhindern, dass die Formel: *mache dich selbst so vollkommen*

als

als möglich, nicht für die *eine* Parthey eben so viel heisse, als: verhalte dich so, dass dein eigennütziger Trieb durch den Zwang, den ihm die Gesellschaft anthut, so wenig als möglich beschränkt werde; für die *andere*: — mache dich so genussfähig, als du kannst, und für die *dritte*: — thue was der Wille der Gottheit durch seine unfehlbaren Ausleger, die *Bibel*, oder die *Kirche* von dir fordert. — Ohne mich hier für oder wider eine dieser vier Partheyen erklären zu können und zu wollen, vermag ich gleichwohl nicht das Geständniss zurück zu halten, dass mir jeder erste Grundsatz der Moral, der den Grund der sittlichen Verbindlichkeit nicht unabhängig vom Triebe nach Vergnügen festsetzt, nur durch eine *moralische* Erklärung seines Wortsinnes, derjenigen Bedeutung fähig scheint, die er begründen, nicht voraussetzen sollte.

Ueber den
ersten Grundsatz
des Naturrechts.

Noch grösser, wo möglich, ist die Uneinigkeit der Philosophen über den Grundbegriff des Naturrechts. Allein ich glaube mich der historischen Erörterungen darüber schon aus dem Grunde überheben zu können, weil sich die verschiedenen bisher aufgestellten ersten Grundsätze dieser Wissenschaft, mit denen der Moral in eine und ebendieselbe Haupteintheilung zusammenfassen lassen. Wer indessen die sehr beträchtliche Anzahl derselben der Reihe nach kennen zu lernen wünscht, kann seine Neugierde aus neueren Schriften über das Natur-

recht befriedigen*). In einer derselben**) wird nach einer sehr treffenden Prüfung aller bisher bekannt gewordenen ersten Grundsätze, das Resultat aufgestellt, „dass das Naturrecht entweder gar nicht oder doch nicht in dem Umfang und in der Form die es izt habe zur Zahl der Wissenschaften gehöre.“ Ich glaube, fast jeder Leser der nicht selbst einen neuen ersten Grundsatz gefunden hat, dürfte durch die Gründe des Verfassers überzeugt werden.

Man ist nicht einmal über den Begriff von *Recht* überhaupt einig, verwechselt bald das Naturrecht mit der Moral, und hält es bald für ganz unabhängig von derselben, bald so genau mit ihr in einander fliessend, dass man auf die genaue Bestimmung ihrer beyderseitigen Gränzen Verzicht thun zu müssen glaubt.

Am aller auffallendsten aber äussert sich der Mangel eines durchgängig bestimmten allgemeingeltenden ersten Grundsatzes an dem äusserst misslichen Zustande des Naturrechtes; und dieser missliche Zustand an den noch ganz unentschiedenen höchst wichtigen Fragen über Leibeigenschaft, Todesstrafen, Fürstenrechte u. s. w. und an der noch immer fortdauernden Gleichgültigkeit und Verachtung, womit das Naturrecht von den meisten Rechtsgelehrten angesehen und behandelt wird; wofür

*) Ich würde hiezu den scharfsinnigen *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig bey Göschen 1785, von einem unsrer vorzüglichsten philosophischen Rechtsgelehrten Herrn Professor D. *Hufeland* vorschlagen.

**) In *Flatts* vermischten Versuchen Ideen zur Revision des Naturrechts.

wofür dasselbe schrecklich genug durch die Barbarey gerächt wird, in welcher die positive Jurisprudenz im ganzen genommen hinter den übrigen Fakultätswissenschaften zurückgeblieben ist, und aus welcher sie selbst nach dem einstimmigen Geständnisse unsrer wenigen philosophischen Rechtsgelehrten schlechterdings nur durch ein vollendetes und auf allgemeingültigen Principien feststehendes Naturrecht emporgehoben werden kann. Seitdem die *religiösen* Vorurtheile an Zahl und Einfluss verlohren haben, sind die *politischen*, wo nicht zahlreicher doch wenigstens viel bedenklicher geworden; und der *weltliche Despotismus* beginnt in eben dem Verhältnisse die Menschheit mit Skorpionen zu peitschen, in welchem der *geistliche* aufhört sie mit Ruthen zu züchtigen. Unsre unphilosophischen Rechtslehrer scheinen dabey die alten Rollen der orthodoxen *Theologen* übernommen zu haben, indem sie mit ebendemselben Geiste die Urkunden des positiven Rechts, wie jene die Urkunden der positiven Theologie, verfechten. Sie glauben an den leidigen Buchstaben von Gesetzen, an deren Daseyn Unwissenheit und Übermacht wenigstens eben so viel Antheil hatten als das Streben der dämmernden Vernunft und das dunkle Gefühl des Rechtes in finsteren Zeitaltern, das Palladium der Menschheit aufzubewahren, während der *Despot* diese Gesetze nur in so ferne gelten läfst, als er in ihnen Mittel zu seinem letzten Zwecke, der willkührlichen Gewalt antrift; und wenn er die heiligsten Verträge der Nationen umstöfst, die Güter seiner Unterthanen wie sein Eigenthum behandelt, und das Leben von Hunderttausenden seinem Ehrgeitze, seiner Ländersucht oder auch nur seinem Zeitvertreibe aufopfert — er bey allen die-

sem weder *Schande* noch *Widerstand* zu besorgen hat, so lange die natürlichen Rechte der Menschheit selbst unter dem Lehrstande noch unentschieden sind, und jene Hunderttausende vor den Thieren auf denen sie reiten, und die ihnen zur Speise dienen, nicht vielmehr voraushaben, als das leidige Bewusstseyn, dass sie dazu bestimmt sind zum Vortheil der Stärkern Lasten zu tragen, und sich bey Gelegenheit abschlachten zu lassen.

§. II.

Es läſst sich mit Grund vermuthen, daſs diesem Mangel des allgemeingeltenden, Mangel des *Allgemeingültigen* zum Grund liege; und diese Vermuthung führt auf den *kritischen Zweifel*: ob die Philosophie solche allgemeingültige Erkenntnissgründe und Grundsätze aufzustellen vermöge.

Wenn gleich daraus, dass eine Erkenntniss in der philosophischen Welt nicht allgemeingeltend ist, keineswegs folgt, dass es ihr an sich an Allgemeingültigkeit gebrechen *müsse*; so wird es doch dadurch wenigstens denkbar, dass es ihr daran gebrechen *könne*. Im gegenwärtigen Falle wird dieses sogar zur gegründeten Vermuthung. Denn hier ist nicht die Rede von *Entscheidungsgründen* über Fragen, welche entweder von bloser Neugierde aufgeworfen, oder von müssigen Köpfen zum Zeitvertreib, oder von Scharfsinnigen zur Uebung ihres Talentes abgehandelt werden; nicht von *ersten Grundsätzen* solcher Wissenschaften, die nur von gewissen Klassen von Gelehrten, und nur für gewisse Berufsgeschäfte getrieben werden; nicht

nicht von blossen *Nebenfragen* über sonst allgemein interessante Gegenstände, oder von *Folgesätzen*, die zwar in das Gebieth der unentbehrlichsten Wissenschaften gehören, aber von den ersten Elementen und Hauptgrundsätzen derselben sehr entfernt liegen, und nur wenigen schärfersehenden erreichbar sind. Man begreift in allen diesen Fällen sehr leicht, wie gewisse Sätze, die an sich von jedem, der sie versteht, als wahr befunden werden müssen, auch von manchen der redlichsten und eifrigsten Forschern nicht verstanden, und daher auch nicht als wahr befunden werden. Allein wenn diese Forscher über die unentbehrlichsten Bedingungen von Problemen unter sich uneinig sind, deren Auflösung kein Philosoph, der nicht entweder an seinem Kopfe oder an seinem Herzen oder an beyden zugleich gänzlich verwahrloset ist, von sich abweisen kann, wenn sie untereinander sogar über die blosse Möglichkeit jener Bedingungen streiten: sollte es da nicht möglich, nicht wahrscheinlich seyn, dass *jene Bedingungen noch in keiner der bisher angenommenen Formen, dem Gedanken sowohl als dem Ausdrucke nach, richtig* (allgemeingültig) *aufgefasst wären?* Wie sollte es zugehen, dass Erkenntnissgründe, von deren Gewissheit oder Ungewissheit, Gründlichkeit oder Falschheit die Erwartung eines künftigen Lebens abhängen soll, dass Sätze, mit welchen die wichtigsten und unentbehrlichsten aller Wissenschaften stehen oder fallen sollen, dass die ersten Grundsätze aller unserer Pflichten und Rechte, von drey Viertheilen des eigentlichsten philosophischen Publikums verworfen würden, wenn es nur darauf ankäme, sie zu verstehen um sie wahr zu finden, d. h. wenn sie wirklich allgemeingültig wären.

Man muss hier den, bereits oben angemerkten, Unterschied zwischen den philosophischen Erkenntnisgründen und Grundsätzen, und den im gemeinen Menschenverstande wirksamen Triebfedern der religiösen und moralischen Ueberzeugung nicht aus den Augen verlieren. Es ist hier keineswegs die Frage, ob nicht durch die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes dafür gesorgt sey, dass sich die unentbehrliche Erkenntniss unsrer Rechte und Pflichten in diesem, und des Grundes unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben im Ganzen genommen, zumal unter gesitteten Nationen, immer erhalten und vervollkommnen müsse. Sondern es ist die Frage: Ob es die philosophierende Vernunft bisher schon zu einem deutlich entwickelten Bewusstseyn jener Einrichtung des menschlichen Gemüthes gebracht habe, und über die *Gründe* jener Erkenntniss unsrer Rechte und Pflichten u. s. w. schon itzt mit sich selbst einig sey? Es ist die Frage: Ob diese Gründe bereits auf deutliche, durchgängig bestimmte, in ihren Merkmalen erschöpfte Begriffe zurückgeführt, und in Sätzen aufgestellt seyen, deren Sinn von keinem denkenden Kopfe, der anders mit dem Sprachgebrauch bekannt ist, verfehlt werden könnte? Es ist die Frage: Ob die *eigentliche philosophische Form* jener höchstwichtigen Ueberzeugungen in bereits vorhandenen Erkenntnissgründen und Grundsätzen entdeckt und ins Reine gebracht sey?

„Es wäre denn also auch den Freunden der neuen Philosophie um *Formeln* zu thun" höre ich hier einen unsrer Popularphilosophen mit spöttischem Lächeln mir in die Rede fallen. — Ja, mein Herr!

Herr! um Formeln wohl; aber wahrlich nicht um Formeln der Popularphilosophie, die von der Schule irgend einer herrschenden Parthey der Vorstellungsart der ungelehrten höheren Volksklassen aufgedrungen, und nachdem sie in derselben gäng und gebe geworden sind, von der später entstandenen Schule der *Empiriker* als (über allen Beweis erhabene) Aussprüche des gesunden Menschenverstandes aufgenommen werden, weil sie durch den Untergang der Schule, in welcher sie entstanden waren, um ihre vorige Erweislichkeit gekommen sind. — Um keine Formeln also, deren Wahrheit nur demjenigen einleuchtet, der darüber nachzudenken, oder, nach der Sprache der Popularphilosophie, zu grübeln, Verzicht gethan hat. Sondern es ist uns um Formeln zu thun, die der eigentlichste Ausdruck eines durchgängig bestimmten, und an sich gegen alles Missverständniss gesicherten Begriffes sind; um Formeln die nur eines einzigen Sinnes fähig, alle widersprechenden Bedeutungen durch den Sprachgebrauch ausschliessen. Wie viel auf solche Formeln ankomme, kann freylich niemand besser wissen, als der Mathematiker. Allein wie sollte sich auch der Philosoph schmeicheln können, eine allgemeingültige Behauptung aufgestellt zu haben, so lange er für dieselbe keine solche Formel gefunden hat? Muss er nicht das Wahrbefundenwerden seiner Behauptung auf das Verstandenwerden, und dieses auf die Zeichen seiner Gedanken ankommen lassen?

Ieder Grund von was immer für einer Ueberzeugung, er mag noch so tief und innig in die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes verwebt seyn, ist für die philosophierende

Ver-

Vernunft so lange problematisch, bis er nicht durch eine vollendete Zergliederung in seine letzten vorstellbaren Bestandtheile aufgelöset, und auf seine eigentliche Quelle zurückgeführt ist. Er geht nicht eher ins Eigenthum der Philosophie über, bis nicht ein deutlicher, das heisst, ein solcher Begriff aus ihm geworden ist, der sich jedem denkenden Kopfe mittheilen läst, und die Philosophie kann sich dieses Eigenthums nur durch eine allgemeinverständliche Formel versichern. So lange eine Formel, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, mehr als *eine* Bedeutung zuläst; so lange ist sie zuverlässig kein allgemeingültiger erster Grundsatz, so lange sind eine Reihe solcher Formeln zusammengenommen zuverlässig kein allgemeingültiger Erkenntnisgrund, so lange sind diese Formeln (zwar vielleicht die passendsten) Ausdrücke unentwickelter Begriffe, in welche entweder nicht hineingehörige Merkmale aufgenommen, oder wesentliche Merkmale weggelassen sind. — Sollten nun die bisher aufgestellten sogenannten ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes, sollten die demonstrativen Erkenntnisgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, nicht zu den Formeln dieser Art gehören, sollten sie nicht in was immer für einem Ausdruck, ohne dass dem Sprachgebrauch Gewalt geschehe, mehr als einer Bedeutung fähig seyn? — Ihre Vertheidiger läugnen es freylich. Aber da diese Vertheidiger unter sich selbst uneinig sind, und jeder den Sprachgebrauch für *seine* Formel, und für *seine* Beweisart anführt, sollte derjenige, der zu keiner Parthey gehört, nicht vermuthen dürfen, dass in allen jenen Grundsätzen und Erkenntnisgründen noch unbestimmte, schwanken-

de,

de, unentwickelte Begriffe enthalten wären, die durch keinen Sprachgebrauch festgehalten, durch keinen Ausdruck gegen Vieldeutigkeit gesichert werden können?

Den Grundsätzen aller andern Partheyen, der seinigen ausgenommen, Allgemeingültigkeit absprechen, und seine Parthey für das einzig echtphilosophische Publikum ansehen, setzt wahrlich eben keinen Scharfsinn voraus. Wer sich von der unumstöſslichen Wahrheit seiner Behauptung überzeugt hält, der braucht nur zu wissen, daſs die Behauptung eines andern das Gegentheil der Seinigen ist, um dieselbe für falsch, und durch die Gründe seiner eigenen Behauptung für widerlegt zu halten. Iene Dame auf der Sternwarte, die sich mit dem Mönche über einen Flecken in der Mondscheibe stritt, bedurfte eben keines Kopfbrechens um sich zu überzeugen, daſs sich ihr Gegner, der ein Paar Glockenthürme gesehen haben wollte, geirrt hätte: denn sie hatte auf eben derselben Stelle ein Paar Liebende bey einer Umarmung überrascht, welche eben darum keine Glockenthürme seyn konnten. Auch durfte jener Bewohner von *Bedlam*, der den Wahnsinn seines sich für *Gott Vater* haltenden Nachbars bedauerte, eben nicht gesünder als dieser seyn. Es war genug, daſs er als *Gott Sohn* am besten wissen konnte, wie ungereimt und ungeheuer die Anmaſsung jenes armen Sterblichen wäre. Ich gestehe es, daſs ich mich dieser wirklich unhöflichen Vergleichung kaum erwehren kann, wenn ich einen auch sonst noch so guten Kopf von was immer für einer Parthey im Kämpfe mit andern Partheyen gewahr werde, wie er über Stumpfsinn oder Hartnäckigkeit

keit seiner Gegner klagt, es so ganz unbegreiflich findet, daß sich dieselben so einleuchtenden Gründen, als die Seinigen sind, nicht ergeben wollen, und mit triumphierender Miene das Feld behauptet zu haben prahlt, wenn sie ihm das letzte Wort gelassen haben. Der echte philosophische Kopf respektiert seine Geistesverwandten unter was immer für einer Sekte; er weiß, daß kein denkender Kopf einen Irrthum behaupten könne, ohne nicht denselben auf eine zwar einseitig aber darum gleichwohl nicht ganz unrichtig gesehene Wahrheit zu stützen. So lange er nun nicht das *Wahre* ausfindig gemacht, auf welches die Hauptsätze der übrigen Partheyen hindeuten, so lange er nicht den Punkt des gemeinschaftlichen Mißverständnisses entdeckt hat, welches die Partheyen hindert, das Gegründete das jeden eigenthümlich ist, gemeinschaftlich einzusehen; so lange vermuthet er, daß auch sein Hauptsatz, bey allem unstreitigen das er enthält, etwas Falsches mit sich führen könne, welches andere gute Köpfe hindert, seinen Hauptsatz anzunehmen; so lange sieht er sich selbst nur für bloße Parthey an, die, nicht durch eine Fehde, welche alle übrigen aufreiben soll, sondern durch Ausmittelung, welche allen Gerechtigkeit wiederfahren läßt, mit den übrigen ausgeglichen werden kann.

Wer seine Untersuchung über die großen Hauptfragen der spekulativen Philosophie noch nicht abgeschlossen und einstweilen nur dasjenige System angenommen hat, das er für das wahrscheinlichste, und in praktischer Rücksicht für das beste hält, dem kann es ohnehin nicht einfallen die Allgemeingültigkeit dieses seines einstweiligen

Systems

Systems für ausgemacht zu halten. Wenn aber das endliche Resultat seiner vollendeten Untersuchung die Annahme eines der bisher (*vor* der Kritik der Vernunft) aufgestellten, die Erkenntnisgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden Systems, oder eines der bisher sogenannten *ersten Grundsätze* der Moral und des Naturrechts seyn soll: so wird er nothwendig zu einer der vier Hauptpartheyen gehören, und seine Ueberzeugung (wenigstens für sich selbst) gegen die Einwürfe aller drey übrigen Partheyen rechtfertigen müssen. Er mag noch so feyerlich protestieren, daſs er keiner Parthey angehöre; er mag sein System von jedem bisher angenommenen noch so sorgfältig auszuzeichnen suchen; er mag seiner Ueberzeugung eine noch so eigenthümliche unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberey der Phantasie noch so unkenntlich machen, so wird er gleichwohl seine Antwort z. B. über die Frage *vom Daseyn Gottes* auf das Fundament entweder des dogmatischen Theismus, oder des Atheismus, oder des Supernaturalismus, oder des dogmatischen Skepticismus gründen müssen. Denn entweder hat er jene Frage durch Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glaubt er entweder das Daseyn *eines*, oder *keines* von der Natur verschiedenen Gottes zu *wissen*, und ist dann entweder Theist, oder Atheist *). Im zweyten Falle

*) Oder seine Phantasie müſste eine Schöpfungskraft besitzen, die man bisher selbst der Gottheit absprach, nämlich das Vermögen das Widersprechende z. B. in dem Begriffe eines Gottes zu vereinbaren,

Falle nimmt er entweder Gründe für das Daseyn Gottes an, die ausser dem Gebiethe der Vernunft liegen, oder schlechterdings gar keine, und ist folglich entweder Supernaturalist oder dogmatischer Skeptiker.

Ein denkender Kopf, der noch zur Zeit keine dieser Partheyen ergriffen hat, und folglich von der gänzlichen Niederlage aller, die einzige zu der er gehört, ausgenommen, noch nicht überzeugt ist, muss sich durch die Nothwendigkeit einer dieser vier Hauptpartheyen angehören zu müssen, in keine geringe Verlegenheit versetzt fühlen*). Denn für welche derselben er sich auch erklären mag, so hat er nicht etwa den grossen Hauffen des philosophischen Publikums, sondern drey Viertheile des hohen Rathes der Selbstdenker *gegen* sich, und er hat Sätze zu vertheidigen, die in der philosophischen Welt durch eine sehr auffallende völlig entschiedene Mehrheit unter gleich wichtigen Stimmen verworfen sind. Sey es, dass diese Mehrheit der Stimmen keine Widerlegung des von ihm angenommenen Systemes ist; so ist sie doch offenbar ein

baren, der zugleich *Natur* und *nicht-Natur* wäre. In diesem Falle würde aber diess Produkt der Phantasie in einer noch so schön gedichteten Rhapsodie sowohl die Philosophen von Profession, als auch Leser von einem bloss gesunden aber nicht ganz unkultivierten Menschenverstande wenigstens denjenigen Gegenstand vermissen lassen, für welchen der Sprachgebrauch die Benennung *Gott* festgesetzt hat.

*) Von der Aushülfe, welche die Popularphilosophie in dieser Verlegenheit anzubiethen hat, wird ein Paar Seiten weiter unten die Rede seyn.

ein merkwürdiger höchst bedenklicher äusserer Grund gegen dasselbe, den er so lange gelten lassen muss, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, bey welcher er aber jede Parthey angehört haben müsste, überzeugt ist, dass sich die philosophierende Vernunft nur durch das *eine* Viertheil ihrer Repräsentanten erklärt habe. Bis dahin muss er es als möglich annehmen, dass sie über jene grossen Fragen zur Zeit noch gar nichts entschieden habe, indem sie sich unmöglich selbst widersprechen kann; oder dass sie sich nur durch dasjenige, worüber drey Partheyen gegen eine Einzige einig sind, habe vernehmen lassen. Es wird aber *jedes* der vier Hauptsysteme nur von *einer einzigen* Parthey behauptet, und von *dreyen* einstimmig verworfen. Es wäre also in so ferne durch einen Ausspruch der philosophierenden Vernunft selbst allen bisher aufgestellten Systemen Allgemeingültigkeit abgesprochen.

Wer sich noch nicht im unstreitigen Besitze allgemeingültiger Erkenntnissgründe und Grundsätze zu befinden glaubt, der kann wenigstens nicht von der *Wirklichkeit* solcher Erkenntnissgründe und Grundsätze auf die *Möglichkeit* derselben schliessen. Wer hingegen diese Möglichkeit aus *inneren* Gründen so deutlich erkennt, dass er sich selbst und andern darüber Rechenschaft zu geben vermag, der muss eben darum und dadurch diese Erkenntnissgründe und Grundsätze gefunden haben. Denn indem sie *nothwendige* Sätze seyn würden, so müsste ihre Wirklichkeit durch ihre blosse Möglichkeit eingesehen werden. Sie müss-

 ten

ten in dem bestimmten Begriffe ihrer Möglichkeit, als Bestandtheile desselben selbst vorkommen, oder dieser Begriff würde unbestimmt, und folglich zu einer deutlichen Erkenntniss ganz untauglich seyn. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit und der Möglichkeit allgemeingültiger Principien ist so ganz unzertrennlich, dass sich unmöglich die eine ohne die andere denken läst. Wer also noch nicht von der Wirklichkeit allgemeingültiger Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingültiger erster Grundsätze der Moral und des Naturrechtes überzeugt ist, der kann auch nicht von der Möglichkeit derselben durch innere Gründe überzeugt seyn, sondern er muss sie, in wie ferne er vom Gegentheil eben so wenig überzeugt ist, *bezweifeln.*

Dieser Zweifel, welchen ich den *Kritischen* nenne, und der durch die nähere Betrachtung des bisherigen Zustandes der Philosophie gewiss in jedem partheylosen Gemüthe entsteht, kann sowohl nach seinem Wesen, als auch nach dem wohlthätigen Einflusse, den er auf eine bevorstehende Reformation der Philosophie haben muss nicht bestimmter erkannt werden, als wenn man ihn von zwey anderen Arten von Zweifeln, dem *Dogmatischen*, und dem *Unphilosophischen* genau unterscheidet, und mit beyden kontrastieren läst.

Der *dogmatische Skepticismus* macht selbst eine der vier Hauptpartheyen der philosophischen Welt aus, die durch ihren Streit untereinander zu jenem wichtigen Zweifel des kritischen Skepticismus Veranlassung geben. Er führt den Namen des *dogmatischen*, weil er es zu demonstrieren

unter

unternimmt, daſs man an der objektiven Wahrheit, das heiſst, an der reellen Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden derſelben ewig zweifeln müſſe *). Die Unerweislichkeit der objektiven Wahrheit iſt das *Dogma* dieſer Sekte, welches, ſobald es einmal angenommen iſt, nur durch eine offenbare aber darum nicht weniger gewöhnliche Inkonſequenz mit philoſophiſchen Ueberzeugungen beſtehen kann, bey welchen Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorausgeſetzt wird. So iſt z. B. die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Moraliſchen Geſetzes, und folglich das Moraliſche Geſetz ſelbſt, ohne die Erweislichkeit ſeiner objektiven Wahrheit ebenfalls unerweislich. Der kritiſche Skepticismus bezweifelt, was der dogmatiſche für ausgemacht hält; er ſucht Gründe für die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit auf, während dieſer Gründe der Unerweislichkeit derſelben zu beſitzen glaubt; der eine führt und nöthiget zur Unterſuchung, die der andere für vergeblich und überflüſſig erklärt, und folglich ſo viel an ihm liegt, unmöglich macht.

So viel ſich auch gegen den dogmatiſchen Skepticismus, ſowohl in Rückſicht ſeiner Gründe, als ſeiner Folgen (die, wenn er je allgemein werden könnte, für alle Philoſophie verderblich werden

 den

*) Der konſequente dogmatiſche Skeptiker läugnet eigentlich nichts als die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit; und alſo in ſo ferne nicht einmal die objective Wahrheit ſelbſt, wenn nicht etwa dieſer Ausdruck für *Erkenntniſs* der objectiven Wahrheit genommen wird. Die objective Wahrheit ſelbſt wird von ihm bloſs bezweifelt; aber mit einem ſeinem Grunde noch unauflöslichen Zweifel,

den müſsten) mit Recht einwenden läſst: ſo wenig kann man ihm den Namen eines wirklich philoſophiſchen Syſtemes abſprechen; und der kritiſche Skeptiker ehrt an dem dogmatiſchen eine der vier Zünfte, in welche das eigentliche philoſophiſche Publicum ſich bisher theilen muſste, und die aus vier, theils entgegengeſetzten, theils verſchiedenen Geſichtspunkten diejenige Wahrheit erforſcht und entdeckt haben, die der kritiſche Skeptiker nur ſo lange bezweifelt, bis er den gemeinſchaftlichen alle vier Einſeitigen vereinigenden Geſichtspunkt gefunden hat.

Von ganz anderer Beſchaffenheit iſt der Zweifel, den ich durch den Namen des *Unphiloſophiſchen* bezeichne. Er hat mit dem *dogmatiſchen* nichts gemein, als daſs er bisweilen die philoſophiſche Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnet, und mit dem *kritiſchen* nichts, als daſs er die philoſophiſchen Gründe der bisherigen Syſteme bezweifelt. Er proteſtiert gegen jedes derſelben, ungeachtet er ſich wirklich mit jedem verträgt, indem er es eigentlich nicht ſo viel mit den Syſtemen ſelbſt, als mit ihren Gründen zu thun hat, denen er keine Gründe, ſondern das ihm ſelbſt unerklärbare etwas, das ihm geſunder Menſchenverſtand heiſst, entgegenſetzt. Die ſich ſelbſt ſo nennenden Skeptiker dieſer Art machen daher keine abgeſonderte Parthey in der philoſophiſchen Welt, aber doch eine beſondere Klaſſe von jeder Parthey aus, die gröſstentheils aus dem Pöbel beſteht. Sie beweiſen den Theismus, Atheismus, Supernaturalismus, und dogmatiſchen Skepticismus durch Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes, und ſind nur darüber unter ſich einig, daſs die philoſophierende

rende Vernunft, oder wie ſie es nennen, die grübelnde Metaphyſik, nichts aufzubringen vermöge, was nicht widerlegt, oder wenigſtens bezweifelt werden könnte; während von dem geſunden Menſchenverſtande, der alles metaphyſicieren entbehrlich machte, keine Appellation ſtatt fände.

Es iſt dieſs der ſo ſehr gerühmte und ſo eifrig gepredigte Skepticismus der *Popularphiloſophie*, die, ſeit dem die Wolfiſche Schule zu herrſchen aufhörte, auf unſren Akademien ſo vielen Eingang gefunden hat, und von ihren Apoſteln für den eigentlichen Vorzug ausgerufen wird, der unſrem Zeitalter den Ehrennamen des Philoſophiſchen verſchafft hätte. Die fortdaurenden, mit jedem Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes zunehmenden Streitigkeiten der Partheyen, die durch ſo viele ſchätzbare, von tiefſinnigen Köpfen zum Vortheil ihrer Syſteme geſchriebene Werke, überhandgenommene Schwierigkeit dieſe Syſteme zu verſtehen, geſchweige dann zu widerlegen; die Verzweiflung allgemeingeltende Principien je aufſtellen zu können; das Beſtreben bey der ſich durch alle Stände verbreitenden Kultur von einem zahlreichen Publikum geleſen zu werden und in einem Zeitalter, wo *Sachkenntniſs*, *Erfahrung*, *Beobachtung* die Loſungsworte dieſes leſeluſtigen Publikums geworden ſind, ſich und ſeinen Leſern das *Denken* zu erſparen — haben mit noch einigen Umſtänden zuſammengenommen den Skepticismus der Popularphiloſophie erzeugt, und groſs gezogen, der die Möglichkeit allgemeingeltender Grundſätze der Philoſophie geradezu läugnet, dafür aber an dem geſunden Menſchenverſtande ein untrügliches Orakel entdeckt zu haben glaubt, deſſen Ausſprü-

 che

che sich eben durch ihre Unerklärbarkeit und Unerweislichkeit in seinen Augen als die echten Principien alles Erklärens und Erweisens rechtfertigen. Was er leicht verstehen zu können glaubt, ist ihm entweder selbst ein solcher Ausspruch, oder wenigstens ein aus demselben abgeleiteter Folgesatz; alles hingegen was mehr als gewöhnlichen Aufwand der Denkkraft zu fordern scheint, und wäre es auch selbst ein Beweis von einer seiner eigenen Behauptungen, ist für ihn Gegenstand seines Zweifelns und wird von ihm als eine dem gesunden Menschenverstande widersprechende Grübeley abgewiesen. Daher sein Hass und seine Verachtung gegen die Metaphysik, in wie ferne dieselbe mehr als ein Catechismus seiner Popularphilosophie ist, und sich nicht blofs mit dem Gedächtnisse studieren läst; daher sein ewiges Deklamieren gegen Spitzfindigkeit Spekulation und Systeme; wobey er aus sehr begreiflichen Ursachen den grossen Haufen der Halbgelehrten und Halbwisser, die sich gerne die grosse Welt nennen hören, auf seiner Seite hat.

Man fühlt sich zwar zur Satyre gereitzt, wenn man sich so manchen schulgerechten *Metaphysiker* vorstellt, der sein Compendium unter dem Arme in seinem Hörsaale, oder vor dem gesammten Publikum mit einer Miene auftritt, die den wichtigen Einfluss ankündigen soll, den der Mann im Kabinette der Königinn aller Wissenschaften zu besitzen glaubt. Mir fällt dann der kleine Nabob von Natches ein, der mit jeder Morgenröthe den Scepter in der Hand vor dem Thore seines Palastes erscheint, um in Kraft seiner Machtvollkommenheit der Sonne den Pfad vorzuzeichnen, den sie den

Tag

Tag über durchlaufen soll. Auch wünschte man wohl ein Juvenal zu seyn, wenn man das Schicksal der Metaphysik auf unsren zahllosen Marktplätzen der Wissenschaften, Universitäten genannt, bedenkt, wo sie von so manchem ihrer Verkäufer als der vornehmste Waarenartikel ausgerufen wird, vorausgesetzt, daſs sie in der Bude desselben, wo sie allein *aufrichtig* zu haben ist, und nicht in der Bude seines Nachbarn gekauft wird. Die Metaphysik, die von solchen Männern in den Rang der Universalarzneyen erhoben wird, belohnt diese ihre Fabrikanten und Faktoren mit der Würde der Quacksalber. Allein eben so schwer wird es mir dieser Gemüthsstimmung zu widerstehen, wenn ich den regen Eifer betrachte, womit gewisse seynwollende *Sokrate* unsrer Zeit beschäftiget sind, die Metaphysik durch gesunden Menschenverstand aus der Philosophie zu verdrängen, alles Wissenschaftliche zu popularisieren, und was sich nicht popularisieren läſst, als ungereimt zu verspotten, oder als gefährlich zu verschreyen. Sie nöthigen freylich die Philosophie aus den höheren Gegenden der Spekulation herunter; indem sie ihr nichts weiter zu thun geben, als gewisse von Staat und Kirche *privilegierte Dogmen* unter dem Vorsitz des gesunden Menschenverstandes zu demonstrieren; wobey ihnen dann Muſse genug übrig bleibt, um über die verschiedenen Einkleidungen nachzusinnen, unter welchen sie ihren Zögling, die popularisierte Philosophie, in die Kotterien der feinen Welt und in die Werkstätte der Handwerker, an die Putztische der Damen und in die Spinnstuben einzuführen hoffen. Umsonst würde man diese Reformatoren zu bedenken bitten: ob es denn nicht gleichwohl rathsam wäre, wenigstens eine gewisse Art

von Philosophie in den *höheren Gegenden* der Spekulation verweilen zu lassen, indem man von dort aus allein im Stand wäre, das ganze Gebieth des menschlichen Wissens zu überschauen, und allenfalls den Gesichtspunkt ausfindig zu machen, aus welchem sich alles richtige, was von den einzelnen Partheyen einseitig gefunden wurde, zusammenfassen liesse. Der Versuch den Streitigkeiten der Partheyen ein Ende zu machen, oder vielmehr das Missverständniss der Vernunft, durch welches diese Streitigkeiten unterhalten wurden, zu heben, scheint diesen Welt- und Menschenkennern ein Vorhaben zu seyn, dem sie noch zu viel Ehre erwiesen, wenn sie es mit dem Projekte einer Vereinigung der im h. r. Reiche privilegierten Glaubensbekenntnisse in *eine* Classe setzten. Sie sehen jene Streitigkeiten als wirklich beendiget an, seitdem sie auf den glücklichen Einfall gerathen sind, die Entscheidung derselben dem von ihnen aufgestellten Gerichtshofe des gesunden Menschenverstandes zu übertragen, und seitdem dieser oberste Richter in Sachen der Vernunft und des Glaubens zum Vortheil ihrer Compendien entschieden hat; wie diess aus dem Stempel der Popularität zu ersehen wäre, der besagten Compendien zum Zeichen ihres ausschliessenden Privilegiums so sichtbar aufgedrückt sey. Der Umstand, dass die drey übrigen Partheyen gegen diese Entscheidung protestiren, hat in den Augen der Popularphilosophen so viel als nichts zu bedeuten; indem durch den erwähnten Richterspruch des gesunden Menschenverstandes das gesammte Gebieth der eigentlichen Philosophie von den drey dissentierenden und als *unphilosophisch erklärten* Partheyen gereiniget, und den berühmten Stiftern der Popularphilosophie sammt ihren

Erben und Anhängern auf ewige Zeiten eingeräumt seyn soll.

So *populär* nun aber auch diese Gründe an sich selbst seyn mögen, so können sie gleichwohl nur diejenigen befriedigen, die nicht wissen, dass auch sogar *ebenderselbe Weg der Appellation* an den gesunden Menschenverstand von *jeder* der drey übrigen Partheyen eingeschlagen ist, und dass jede derselben von diesem Richterstuhle eine für ihre Sache gleich vortheilhafte Entscheidung aufweiset. In der That kann der *Supernaturalismus* mit Grund auf den Besitz einer überwiegenden Mehrheit der Stimmen trotzen, die er dem gesunden Menschenverstande der sogenannten *Orthodoxen* von allen christlichen Sekten verdankt. Was aber dem *Atheismus*, und *dogmatischen Skepticismus* an der Zahl seiner Anhänger gebricht, das behaupten die letztern durch das Gewicht der Stimmen zu ersetzen, womit sich der gesunde Menschenverstand der *feinen* und *grossen Welt* für die Hauptlehren dieser Systeme erklärt, seitdem diese unter den Händen der französischen Starkgeister einen Grad von Popularität erhalten haben, durch welchen sie auch in diesem Punkte dem Theismus den Vorzug streitig machen dürften*). Wenn es nun mit diesen etwas bedenklichen Umständen seine volle Richtigkeit hätte, so dürfte der popularisirte Theis-

*) In der *Hauptstadt der feinen Welt* ist der popularisirte dogmatische Skepticismus, der vor dem Atheismus so manches an Bequemlichkeit und Sicherheit voraus hat, ungefähr zu gleicher Zeit, mit seinem Landesgenossen dem Redingot Mode geworden.

Theismus dadurch, daſs er unſre Damen in Stand ſetzt, ohne alles Kopfbrechen das Daſeyn Gottes zu demonſtrieren, und durch alle Reitze, die er für den *gerechten Stolz* unſers philoſophiſchen Zeitalters haben muſs, gleichwohl nicht ſo ganz geſichert ſeyn, als unſre Demagogen zu glauben ſcheinen; — weil ſich die *Schnellglaubigkeit*, die *Abneigung vor Demoſtration* und aller Schulform, und der *Freyheitsſinn*, drey nicht weniger als jener *Stolz* entſchiedene Vorzüge unſers Zeitalters, mit gleichem Nachdruck und Erfolg für die populariſierten Reitze des Supernaturalismus, des dogmatiſchen Skepticismus, und des Atheismus erklären müſſen.

So ſehr ich daher geneigt bin den geſunden Menſchenverſtand unſrer Popularphiloſophen, der von allen Partheyen zu Hülfe gerufen jeder Parthey zu Hülfe kömmt, für die Seele derjenigen Philoſophie zu halten, die wie man mit Recht von ihr anrühmt, alle Formen und Geſtalt anzunehmen geſchickt iſt: ſo wenig kann ich mich überreden, daſs er darum weil er ſich mit jeder Sekte ſowohl verträgt, den durch ihn erwarteten Frieden unter denſelben herbeyzuführen vermöge. Er ſcheint vielmehr den Streit lebhafter und allgemeiner machen zu müſſen, indem er die Gründe von jeder Parthey durch das Gewicht ſeines Anſehens, und die Zahl ihrer Anhänger durch ſeine Popularität verſtärkt. Der Ton wenigſtens, der in den Schriften der Popularphiloſophen herrſcht, iſt in eben dem Verhältniſſe als unſre Philoſophie an Popularität gewonnen hat, bitterer, leidenſchaftlicher, kriegeriſcher geworden. Man hat es nicht mehr, wie ſonſt, mit der *Metaphyſik* ſeines Gegners, man

hat

hat es mit dem Kopf desselben zu thun, und wenn gleich nicht zu läugnen ist, dass die populare Art zu disputieren an Nachdruck und Kürze vieles vor der Metaphysischen voraus hat: so würde sie gleichwohl schon darum weniger geschickt seyn, den Streit seiner Entscheidung näher zu bringen, weil der grössere Theil der Kämpfer von jeder Seite (zumal bey dem gegenwärtigen hohen Ansehen des gesunden Menschenverstandes) geneigter seyn müsste, seine Metaphysik als — seinen gesunden Menschenverstand preis zu geben.

Man wird mir hoffentlich diese kleine Herzenserleichterung vergeben, zu welcher sich im Verfolg dieses Werkes nicht leicht eine schicklichere Gelegenheit finden dürfte. Es ist nicht meine Schuld, wenn sich der Popularphilosoph in dem Spiegel, den ich ihm hier vorgehalten habe, missfällt. Wirklich ist der *Geist* seiner Philosophie kaum einer andern Darstellung fähig. Er hat kein System, das zergliedert; keine Grundsätze, die in irgend einer Ordnung aufgeführt, kein Ganzes, das aus was immer für einem Gesichtspunkte zusammengefasst werden konnte. Das synkretistische übelzusammengestoppelte Aggregat unbestimmter vieldeutiger Sätze, mit dem er unter dem Namen *eklektischer* Weltweisheit prahlt, und das er durch seine ewigen Protestationen gegen Spitzfindigkeit und Grübeley vor aller Prüfung zu verwahren sucht, kann wohl von keinem, dem Philosophie am Herzen liegt, und der Spitzfindigkeit von Gründlichkeit, Grübeln von Denken zu unterscheiden weiss, ohne Spott, oder Unwillen beleuchtet werden.

Gleichwie nun der dieser Unphilosophie eigenthümliche Zweifel an allem was Nachdenken kostet,

kostet, alle Untersuchung tödtet; der Zweifel des dogmatischen Skepticismus aber seinem Grunde zufolge ewig unauflöslich bleiben muss: so macht hingegen der kritische Zweifel, der durch eine philosophische Vergleichung der vier bisherigen Hauptsysteme entsteht, eine Untersuchung von ganz neuer Art unvermeidlich, und führt das dringendste Bedürfniss seiner Auflösung mit sich. Während der dogmatische Skeptiker sich nur für eine einzige Parthey erklärt, der unphilosophische aber alle viere zugleich bestreitet und vertheidiget; und folglich *beyde* alles beym Alten bewenden lassen; erhebt sich der Kritische über jede Parthey, nicht um eine derselben oder alle zu bestätigen, oder um drey derselben, oder alle zu widerlegen, sondern um von ihnen allen zu lernen, und durch die genauste Vergleichung ihrer Vorstellungsarten das Uebereinstimmende sowohl als das Widersprechende in denselben hervorzuziehen. Ob dieses Uebereinstimmende durch nähere Bestimmung zu einer Evidenz gebracht werden könne, bey deren Lichte die scharfsichtigern von jeder Parthey das durch Einseitigkeit entstandene Widersprechende ihrer bisherigen Vorstellungsarten einzusehen, und hinwegzuräumen in Stand gesetzt würden; oder welches eben so viel heisst, ob sich die Streitfragen der Partheyen durch künftig zu entdeckende *allgemeingültige* Principien entscheiden lassen, kann der kritische Skeptiker *vor* jener Untersuchung weder bejahen noch verneinen; sondern er *bezweifelt* es; aber, wie gesagt, mit einem Zweifel, der so wenig der Untersuchung Hindernisse in den Weg legt, dass diese vielmehr ohne ihn ganz unmöglich seyn würde. Denn wer sucht, was er entweder

weder schon zu besitzen, oder niemals finden zu können glaubt?

§. III.

Das Interesse der Wissenschaften von unseren Pflichten und Rechten in diesem, und dem Grunde unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben, und folglich auch das höchste Interesse der Menschheit, schafft diesen kritischen Zweifel in die bestimmte Frage um: *Wie* sind jene allgemeingültigen Erkenntnissgründe und Grundsätze möglich?

Man hat den Verfasser der *Kritik der Vernunft*, und die Freunde seiner Philosophie, beschuldiget, dass sie die Glaubwürdigkeit der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität einzig auf das Interesse gründeten, welches die Menschheit an diesen Grundwahrheiten nehmen müsste. Ich kann mich hier keineswegs auf eine Erörterung der Frage einlassen, ob und in wie ferne diese Beschuldigung die kritischen Philosophen treffen könne. Ich erinnere hier nur, dass man das allgemeine und nothwendige Interesse der Menschheit in wie ferne dasselbe *Untersuchung* gebiethet, und wovon hier allein die Rede ist, von eben demselben Interesse, in wie ferne es irgend einen *Glauben* nothwendig machen soll, wohl unterscheiden müsse.

Ich habe gewiss den besseren Theil meiner philosophirenden Zeitgenossen auf meiner Seite, wenn ich das Interesse der Sittlichkeit (oder welches eben dasselbe ist, das Interesse der Menschheit, das nur in so ferne nicht missverstanden werden kann,

als dasselbe durch Sittlichkeit bestimmt wird) für den Kompaſs halte, ohne welchen man sich nicht ungestraft auf den Ocean menschlicher Meynungen beym Studium der Philosophie wagen kann; und wenn ich behaupte, daſs Principien, die mit jenem Interesse der Menschheit streiten, weder allgemeingültig seyn, noch allgemeingeltend werden können. Noch viel gewisser aber werden mir alle Philosophischen Partheyen (die dogmatischen und unphilosophischen Skeptiker ausgenommen, deren Platz aber durch die kritischen sehr ehrenvoll ersetzt wird) beystimmen; wenn ich hier als ausgemacht annehme, daſs die Entdeckung allgemeingültiger Principien (die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, daſs sie wirklich allgemeingeltend würden) die Wissenschaften unsrer Pflichten und Rechte u. s. w. in den Rang der eigentlichen Wissenschaften, den sie bisher nur den Namen nach besaſsen, erheben, und denselben einen Einfluſs und eine Würde verschaffen müſste, die auch ihre eifrigsten Sachwalter bis jetzt kaum für möglich gehalten haben — und daſs folglich diese Entdeckung vielleicht das wichtigste Geschenk seyn dürfte, das der Menschheit von einem Menschen gemacht werden kann.

Man vergesse nicht, daſs hier auch nur von *Principien* die Rede ist. Selbst diejenigen, welche den Frieden auf dem Gebiethe der spekulativen Philosophie für eine Chimäre, und den Streit der Philosophen für nothwendig endlos ansehen, gestehen doch wenigstens so viel ein, daſs unter den Streitenden selbst Einverständniſs über Principien möglich und nothwendig sey*), wenn nicht der ganze

Streit

*) Wer unterschreibt nicht das alte Sprichwort: *Contra principia negantem non est disputandum?*

Streit zwecklos und ungereimt seyn, und durch die Fortdauer desselben, anstatt der ewigen Annäherung zur Wahrheit, vielmehr immer zunehmende Entfernung von derselben bewirkt werden soll. Jeder Streit, der nur durch den Mangel des Einverständnisses über Principien unterhalten wird, fällt mit diesem Mangel nach und nach von selbst weg, und er führt den Frieden von dem Zeitpunkte an herbey, wo er die glückliche Wendung gewonnen hat, durch welche die Streitenden auf den Punkt des Missverständnisses aufmerksam gemacht und zum Einverständniss über Principien gelenkt werden. Man besorge übrigens nicht, dass das Ende der Streitigkeiten unter den vier Hauptpartheyen, oder vielmehr das Ende dieser Partheyen selbst, den Gang der Entwicklung des menschlichen Geistes, der durch diese Streitigkeiten bisher befördert wurde, hemmen dürfte. Diese Streitigkeiten waren nur so lange unentbehrlich und unvermeidlich, als sich der menschliche Geist noch nicht bis zum Erkenntnisse allgemeingültiger Principien emporgeschwungen hat. Sobald er aber über diese mit sich selbst einig ist, hat er sich durch diesen Besitz selbst seines künftigen Fortschreitens versichert. Er hat dann die Bestimmung seines Ganges in seiner eigenen Gewalt, ohne die Beförderung desselben, wie sonst, von zufälligen Entdeckungen, und ungewissen Versuchen allein erwarten zu dürfen. Am Leitfaden seiner Principien durchwandert er dann das gränzen- aber nicht bodenlose Feld der Erfahrung, welches ihm eine seinen Kräften angemessene Beschäftigung für eine ganze Ewigkeit anzubiethen hat, von der er sich um so grösseren Erfolg versprechen kann, je weniger er durch unsicheres Herumtappen, und vergebliches Streiten auf dem Felde

der

der blossen Spekulation Zeit und Kräfte versplittern wird.

Ob, und *was* die Moral und das Naturrecht durch allgemeingültige erste Grundsätze, Religion und Moralität durch allgemeingültige Erkenntnissgründe gewinnen würden, kann hier wohl keine Frage seyn; zumal keine Frage für diejenigen, welche mit mir überzeugt sind, dass alle unsere bisherigen sogenannten Systeme der Moral und des Naturrechtes nichts weiter als blosse wissenschaftliche Versuche, systemartig geordnete Aggregate, mehr oder weniger bearbeitete Materialien für künftige Wissenschaften und nichts weniger als eigentliche Systeme, und bereits vorhandene Wissenschaften sind, die auf inneren Zusammenhang, unerschütterliche Festigkeit, und allgemeine Ueberzeugung Ansprüche machen könnten, — und dass endlich die Grundwahrheiten der Religion und der Moral aus Mangel allgemeingültiger Erkenntnissgründe bisher nur blosse Probleme und Streitfragen gewesen sind, bey welchen die Streitenden nicht einmal über den Begriff des Gegenstandes, worüber sie stritten, einig waren.

Ich darf also ohne weitere Erörterungen und Beweise die Behauptung aufstellen, dass das höchstwichtige, nothwendige, und eben darum ewig fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an den Wissenschaften der Moral und des Naturrechtes und an den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität nimmt, hier alle Gleichgültigkeit, alles dahingestellt seyn lassen, moralisch unmöglich mache, und den Zweifel ob auch allgemeingültige erste Grundsätze jener Wissenschaften, und allgemeingültige Erkenntnissgründe jener Grundwahrhei-

wahrheiten möglich ſind, in die beſtimmte Frage umſchaffe: *Wie ſind ſie möglich?* Ich ſage: ſo lange die Unmöglichkeit ſolcher Principien nicht allgemeingültig erwieſen iſt, ſo lange macht es jenes höchſte Intereſſe jedem denkenden Kopfe zur Pflicht, die Möglichkeit derſelben zu *unterſuchen* nicht *vor* aller Unterſuchung als ausgemacht *anzunehmen.*

Da in der philoſophiſchen Welt über die wirkliche Allgemeingültigkeit bisher gefundener erſter Grundſätze und Erkenntniſsgründe nichts ausgemacht iſt; ſo läſst ſich (wenigſtens von jemand der keiner Parthey angehört) die Möglichkeit derſelben keineswegs aus der Wirklichkeit ſchlieſsen, ſondern ſie muſs an ſich ſelbſt unterſucht, und erſt gezeigt werden. Es frägt ſich alſo nicht: ſind ſolche Grundſätze und Erkenntniſsgründe möglich? ſondern: *Wie ſind ſie möglich?*

Und dieſes Problem iſt der Punkt, bey welchem die beyden ſchief entgegengeſetzten Wege, welche die bisherigen philoſophiſchen Unterſuchungen über jene wichtigen Gegenſtände genommen haben, ſich *endigen* und gleichſam in einander verlieren, der eine, auf welchem man den *wirklichen Beſitz* jener Erkenntniſsgründe und Grundſätze, und der andere, auf welchem man ihre *Unmöglichkeit* erweiſen zu können glaubte. Wer ſich mit der Auflöſung jenes groſsen Problems beſchäftigen will, muſs auf eine Zeitlang aufhören ſowohl zur bejahenden, als verneinenden Parthey zu gehören; er muſs weder Theiſt, noch Supernaturaliſt, weder dogmatiſcher Skeptiker noch Atheiſt ſeyn; er muſs mit allen bisherigen Syſtemen brechen, ohne jedoch die Hoffnung aufzugeben, daſs ein Sy-

stein zu Stande kommen könne, welches alles Brauchbare und Wahre, das in den bisherigen enthalten ist, in sich vereinige. Indem er sich auf dem merkwürdigen, bisher von allen Philosophen (die kritischen Skeptiker ausgenommen) verfehlten Punkte befindet, von welchem jeder Schritt rückwärts auf einen der beyden Abwege führt, die sich immer weiter vom Ziele entfernen, und ins unendliche Leere verlieren: so nöthiget ihn das heiligste und wichtigste Interesse, das es für Menschen geben kann, den *vor* ihm liegenden noch nie betretenen Weg vorwärts anzutreten, oder welches eben so viel ist, den Versuch zu machen jenes Problem aufzulösen.

§. IV.

Um dieses Problem auflösen zu können, muss man vorher eine allgemeingültige Antwort auf die Frage: Was läßt sich überhaupt erkennen? oder: Welches sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens? gefunden haben.

Wer überzeugt ist, daß das Problem: *Wie sind allgemeingültige Erkenntnißgründe* u. s. w. durch das höchste Interesse der Menschheit in Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie aufgegeben sey, der muss auch annehmen, daß die Bedingungen (Data) die zur Auflösung desselben gehören, gegeben seyen, und gefunden werden können. Auch sogar derjenige, dem es an jener Ueberzeugung fehlt, muss, wenn anders sein Skepticismus kritisch ist, wenigstens die Nichtunmöglichkeit dieser Bedingungen zugeben.

Diese

Diese Bedingungen nun können keineswegs ausserhalb der Gränzen der Erkennbarkeit, im Gebiethe des blinden Glaubens, auf dem Felde der *Hyperphysik* gelegen seyn. Denn gesetzt auch die kritische Untersuchung fiele ganz zum Vortheile des Supernaturalismus aus: so müsten doch wenigstens die Data, aus welchen sich die Unentbehrlichkeit der Offenbarung ergäbe, im Umfange des Begreiflichen enthalten seyn.

Eben so wenig dürfen jene Bedingungen selbst in dem Gebieth des Erkennbaren, in wie ferne dasselbe von der spekulativen Philosophie bisher bearbeitet worden ist, oder in der *Metaphysik*, aufgesucht werden. Der kritische Skeptiker hat sich von allem bejahenden, und verneinenden Dogmatismus losgesagt, dieser mag nun Theismus oder Supernaturalismus, Atheismus oder dogmatischer Skepticismus heissen. Ihm ist auf dem gesammten Gebiethe der Metaphysik kein Raum denkbar, der nicht von einer jener vier Hauptpartheyen eingenommen wäre. Er ist der einander widersprechenden und gleichwohl auf einem und ebendemselben Grund und Boden gefundenen angeblichen Wahrheiten überdrüssig geworden, und hat auf immer das Feld verlassen auf welchem keine anderen als *solche* Wahrheiten gefunden werden. Sein gerechtes Misstrauen in die Metaphysik, welche die Spaltung der Selbstdenker in Partheyen unterhält, oder wenigstens nicht zu hindern, nicht zu beendigen vermag, hat ihn auf jenes wichtige Problem gebracht; wie könnte, wie dürfte er dasselbe durch Metaphysik aufzulösen hoffen?

Da also die Data zur Auflösung unsers Problems weder ausserhalb des gesammten Gebiethes

der Erkennbarkeit, noch innerhalb desselben, in wie ferne es bisher bearbeitet worden, aufgesucht werden dürfen: müssen wir sie in bisher noch unbearbeiteten, und in so ferne noch unbekannten, Gegenden dieses Gebiethes aufsuchen.*)

Wenn man sich nun bey diesem Aufsuchen nicht ausserhalb des Gebiethes der Erkennbarkeit in den leeren Spielraum der Phantasie verirren will: so müssen vorher die Gränzen dieses Gebiethes genau und bestimmt angegeben werden, oder, welches eben so viel heisst, man muss eine allgemeingültige Antwort auf die Frage ausfindig machen: Was ist überhaupt erkennbar? oder: Was ist unter *Erkenntnissvermögen* zu verstehen, und wie weit erstreckt sich dieses Vermögen?

Vielleicht dass schon durch die Antwort auf dieses neue Problem auch das vorige aufgelöset wird. So viel aber ist gewiss, dass dieses ohne jenes unmöglich aufgelöset werden kann.

Ich gestehe gerne, dass die Aufgabe: *die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens allgemeingültig zu bestimmen*, für die meisten meiner Leser ziemlich abschreckend klingen müsse. Desto angenehmer, hoffe ich, sollen sie von der Leichtigkeit überrascht werden, welche sie bey der Auflösung selbst antreffen werden, die schon halb gefunden ist, wenn man nur den Sinn der Aufgabe richtig gefasst hat, und mit sich selbst darüber einig ist, was man unter Erkenntnissvermögen zu verstehen habe.

Den

*) Also weder *Hyperphysik* noch *Metaphysik*, sondern *Kritik*.

Den scheinbarsten Einwurf, der gegen die Möglichkeit einer völlig befriedigenden Auflösung dieser Aufgabe gemacht werden könnte, habe ich bey einer anderen Gelegenheit*) erörtert; und da diese Erörterung hieher gehört, und ich keine bessere zu geben weiss, so mag sie hier mit einigen Veränderungen noch einmal vorkommen.

Alle wesentlicheren Schicksale, die unsre spekulative Philosophie bisher erfahren hat, mussten vorhergegangen seyn, ehe man daran denken konnte, jenes Problem in seinem eigentlichen Sinne auch nur aufzuwerfen, geschweige denn aufzulösen. Alle diejenigen Philosophen, welche die Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, so wie die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechts bereits gefunden zu haben glaubten, konnten sich wohl nie einfallen lassen, sich selbst zu fragen, ob es der Vernunft möglich wäre, allgemeingültige Erkenntnissgründe, und erste Grundsätze aufzustellen? — da sie ihre Vernunft im wirklichen Besitze solcher Erkenntnissgründe und Grundsätze glaubten. Und wäre ihnen diese Frage von andern vorgelegt worden, so würden sie statt aller Antwort ihre angeblichen Besitzungen aufgewiesen haben. Auf eben dieselbe Weise würden die Atheisten und Supernaturalisten verfahren seyn, welche ebenfalls jener Frage durch entscheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, *zuvorgekommen* sind. Gleichwohl bestand die philosophische Welt bisher grösstentheils aus *Dogmatikern*, so dass man vielleicht

 auf

*) Im ersten Briefe über die kantische Philosophie. Teutschen Merkur, August, 1786.

auf einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte. Allein dieser so breite, und so stark betretene Weg des Dogmatismus war vor der Vorlegung und Auflösung unsers Problems nicht nur unvermeidlich, sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung desselben unentbehrlich. Ohne den durch die süsse Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewunderns- würdigen Vorübungen des menschlichen Geistes nicht zu Stande gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad von Entwicklung verdankt, der bey grösseren Unternehmungen vorausgesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus grösstentheils darin, dass er die Dogmatiker, theils ihre Beweise zu schärfen zwang, theils aber gewissermassen in Schranken erhielt. Nie aber vermochte ers ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse zu entreissen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: *was ist erkennbar?* geantwortet haben: *Nichts!* oder aufs höchste: *Ich weiss es nicht!*

So metaphysisch die Frage klingt: Was vermag die Vernunft? so laut ertönt sie gegenwärtig durch die Stimme unsres sonst so wenig zum metaphysicieren aufgelegten Zeitalters. Wir haben fast keine theologischen Kämpfe mehr, als solche, welche ausdrücklich für und gegen das Vermögen und Recht der Vernunft in Religionssachen zu erst zu sprechen geführt werden. Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntniss Gottes wirklich — durch Vernunft ist sie unmöglich, heissen die Losungen der streitenden Naturalisten und Supernaturalisten, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für

diese beyden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegeneinander zu Feld ziehen. Man bestrebt sich also ohne sich ausdrücklich diese Frage vorgelegt zu haben, auszumachen, *was die Vernunft vermöge.* Man appellirt gewissermassen von seinem angefochtenen Systeme an das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf die Partheyen selbst stossen, die in so ferne dem eigentlichen Punkte des Missverständnisses weit näher sind als sie selbst wissen. Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äussert sich merklich genug an der in unsren Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meynung durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat so manchen neuerlich veranlasst seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabbalistik zu unterstützen; so manchen verleitet den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Offenbarungen und Traditionen die Fragen zu beantworten versprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genöthiget von der Vernunft an gesunden Menschenverstand, Wahrheitsgefühl, Intuitionssinn, und wie die Winkeltribunale alle heissen mögen, zu appelliren.

Noch nie hat man der Vernunft so augenscheinlich zu viel und zu wenig zugemuthet, als gegenwärtig. Die Abgötterey, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; ohne dass man sich

auf der anderen Seite verbergen könnte, daſs ſowohl die übertriebenen Lobſprüche, als die Verläumdungen der Vernunft zu keiner Zeit ſo geſchickt widerlegt worden ſind. Die Freunde ſowohl als die Feinde der Vernunft, Naturaliſten, die durchaus kein *Glauben*, Supernaturaliſten, die durchaus kein *Wiſſen* in der Religion dulden wollen, beſchuldigen ſich wechſelſeitig des *Verkennens der Vernunft.* Da nun jeder Theil ſeine Bekanntſchaft mit der Vernunft vor ſeinem Gegentheile rechtfertigen muſs, ſo ſieht ſich jeder genöthiget, zu den Gründen, die bisher ihn und ſeine Parthey befriediget hatten, Beweiſe aufzufinden, die auch ſeinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muſs alſo über ſeine bisher für die erſten gehaltenen Grundſätze hinausgehen, Merkmale der Vernunft aufſuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und ſeine Kenntniſs des Vermögens und der Befugniſſe der Vernunft allgemein — d. h. für ſich und ſeine Gegner — gültig zu begründen ſtreben. Keine der ſtreitenden Partheyen kann alſo mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniſs der Vernunft zufrieden ſeyn, ſo wenig als ſie es mit der ihres Gegners iſt; keine kann es beym Alten bewenden laſſen, und das Bedürfniſs einer neuen Unterſuchung des Erknntniſsvermögens müſste alſo (auch wenn keine Kritik der Vernunft erſchienen wäre) von den denkenden Köpfen auf beyden Seiten endlich eben ſo allgemein eingeſehen werden, als man ſchon itzt auf Beyden Seiten überzeugt iſt, daſs die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag das Erkenntniſsvermögen? kündiget ſich alſo durch eine Menge unzweydeutiger Symptome dem unpartheyiſchen Zu-

ſchauer

schauer nicht weniger auffallend an, als es sich dem kritischen Skeptiker durch die Vergleichung der philosophischen Systeme aufdringt. Es würde schon kein kleines Verdienst unsres Jahrhunderts seyn, das alte unselige Missverständniss der sich selbst verkennenden Vernunft, welches, so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege, den er bis zur Erkenntniss seines theoretischen Vermögens zurücklegen musste, gewesen ist, gleichwohl unter die grössten Uebel gehört, womit die Menschheit heimgesucht werden konnte; jenes Missverständniss der Vernunft, welches Iahrtausende unter allerley Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivierten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preis gab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verschwendete, und in allen diesen seinen traurigen Folgen immer fortdauren zu müssen schien; dieses Missverständniss aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervorgezogen, auf seine einfachsten Punkte gebracht, und dadurch ein Problem herbeygeführt zu haben, dessen Auflösung nichts geringeres als allgemeingültige Erste Grundsätze unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und einen allgemeingültigen Grund unsrer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läst, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereyen, und wenigstens im Gebiethe der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein gutherziger Kosmopolit geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses Problemes unsrem sich zu Ende neigenden Iahrhunderte vor-

 behalten

behalten wäre? wenn noch vor dem völligen Ausgang desselben in Teutschland der grössere Theil guter sich mit Philosophie beschäftigender Köpfe, über allgemeingültige Principien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegenzuarbeiten, mit (ohne alle Verabredung) vereinigten Kräften anfiengen, das Allgemeingültige Allgemeingeltend zu machen? — Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unsres Iahrhundertes aufgesetzt werden; und Teutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes als *die künftige Schule Europens* *) mit keinem *Gründlicheren* Eingang eröffnen.

I.

Was ist unter Vernunft zu verstehen.

Die Frage: Welche sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnisvermögens? kann unmöglich allgemeingültig beantwortet werden, bevor man nicht über *das, was man unter Erkenntnisvermögen zu verstehen habe, einig geworden ist.*

„O darüber ist man doch wohl längst einig", wendet hier der Popularphilosoph ein, „Ieder denkende Kopf, Philosoph oder nicht-Philosoph, versteht mich, wenn ich ihm das Erkenntnisvermögen

*) Die Konstitution unsres teutschen Vaterlandes, zu welcher hier vorzüglich unter andern der Mangel einer Hauptstadt gehören dürfte; der gemäßsigte Nationalcharakter, das eifrige Studium der Geistesfrüchte aller übrigen Nationen u. d. U. mehr, können wohl, ohne dass man sich von patriotischer Eitelkeit blenden läfst, für Merkmale dieses Berufes angesehen werden.

mögen auch nur nenne. Der berühmte Schriftsteller, der die Kritik der Vernunft in ihren beyden Hauptmomenten durch eine besondere Schrift *über Raum und Kaussalität* widerlegt hat, Herr *Feder*, sagt daher ganz richtig in seinem beliebten und allgemeinverständlichen Lehrbuche der *Logik und Metaphysik*, in dem Abschnitte, der vom Erkenntnissvermögen handelt: „Was diess heisse, *sich eine* „*Sache vorstellen*, eine *Sache erkennen*, etwas „*denken*; was *Vorstellungen*, *Gedanken*, *Begriffe*, „*Ideen* heissen, muss ein jeder von sich „selbst wissen. Man kann hier weiter nichts „erklären, als dass man, wenn etwa ein Wort je„manden nicht verständlich genug seyn sollte, ein „anderes ihm verständliches wählet, um durch die „bekannten Namen an *Sachen* zu erinnern, die „man aus eigenen *Empfindungen* kennen „muss. Wohl aber kann man durch gesuchte „künstliche Definitionen, die Begriffe verwirren, „und zu Streitigkeiten Anlass geben, deren man „hätte überhoben seyn können." — was haben auch die gesuchten *künstlichen Difinitionen*, welche die *Kritik der Vernunft* von allen diesen durch *Empfindung* genugsam bekannten *Sachen* geliefert hat, für einen Erfolg gehabt? — — Sie wurden, wie die *Kantianer* selbst eingestehen, ja so gar behaupten, von den berühmtesten Philosophen unsrer Nation, die sich bisher über die kantische Philosophie erklärt haben, von einem *Plattner* [1]), *Eber-*

1) In den wenigen Rücksichten, welche in den *philosophischen Aphorismen* Erst. Theil. Neue Ausgabe 1784 auf das kantische Werk genommen sind.

Eberhard [2]), *Tiedeman* [3]), *Reimarus* [4]), *Feder* [5]), *Meiners* [6]), *Selle* [7]), *) u. a. m. missverstanden; ja: Sie

2) In dessen *philosophischen Magazin.*

3) In den *hessischen Beyträgen.*

4) *Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss, und der natürlichen Religion.*

5) *Ueber Raum und Kaussalität zur Prüfung der kantischen Philosophie.*

6) *Grundriss der Seelenlehre* in der Vorrede.

7) *Grundsatze der reinen Philosophie.*

*) Ich glaube berechtiget zu seyn, mir, so wie allen nicht beym Buchstaben der Kritik der Vernunft stehen bleibenden Freunden der kritischen Philosophie, den sektirisch klingenden Namen eines Kantianers zu verbitten. Gleichwohl bin ich genöthiget die hier angeführte Behauptung der sogenannten *Kantianer* zu unterschreiben. Auch glaube ich meiner aufrichtigen Hochachtung gegen die genannten verdienstvollen Schriftsteller keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich hier laut und öffentlich gestehe: dass ich alle von denselben gegen die kantische Philosophie vorgebrachten Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe, für Folgen des unrichtig aufgefassten Sinnes der Kritik der Vernunft erkenne. Ich kann hier freylich nicht beweisen. Aber diejenigen Leser, die durch meine in der Vorrede versuchte Erklärung dieses sonderbaren Phänomens nicht befriediget sind, haben ja freye Wahl: ob sie dafür halten wollen, dass die Gegner der kantischen Philosophie, zu denen ich hier noch die Herrn *Weishaupt*, *Flatt*, *Maass*, *Tittel*, *Stattler* (in seinen drey Bände starken *Antikant*) u. a. m. zähle, — oder dass *ich*, der von *allem*, was diese Männer in der Kritik der Vernunft anstössiges fanden, gerade das Gegentheil gefunden hat

Sie haben in ihren Erläuterungen und Folgen, wie der berühmte Philosoph *Meiners* erzählt, hoffnungsvollen Jünglingen die Ruhe ihres Gemüths und wahrscheinlich noch mehr; einem derselben aber gar seinen *Verstand* geraubt, haben Herrn *Meiners*, und wie dieser vermuthet, mehreren seines Gleichen *peinliche Empfindungen* verursachet u. s. w.

So gerne ich hier unsren Populärphilosophen ganz ausreden lassen wollte, so muss ich ihm gleichwohl um der übrigen Leser willen, die nicht Popularphilosophen sind, ersuchen, mich erst meine Behauptung vortragen und beweisen zu lassen, bevor er seine Einwürfe dagegen vorbringt.

Ich bin im Begriffe zu zeigen, dass man sich über das *Erkenntnissvermögen lange nicht genug verstanden habe*, und dass der Mangel allgemeingültiger Principien der Philosophie, und alle Uebel welche von demselben unzertrennlich sind, und zum Theile selbst das Missverstehen der kantischen Untersuchung des Erkenntnissvermögens, sich unter andern daraus erklären lasse, dass unsre Philosophen von Profession so gerne voraussetzten: ihre Leser *müssten von sich selbst wissen, was das hiesse, sich eine Sache vorstellen, eine Sache erkennen.*

Die *Vernunft* wird meines Wissens von allen bisherigen Philosophen zum *Erkenntnissvermögen* gezählt. Ob auch die *Sinnlichkeit* dazu gehöre, ist unter ihnen bey weitem nicht ausgemacht. Von vielen

hat — den Philosophen von Königsberg *nicht verstanden haben.*

len wird sie von aller Funktion beym eigentlichen Erkennen ausgeschlossen, von vielen auf das sogenannte untere Erkenntnisvermögen eingeschränkt u. s. w., wovon in der Folge ein mehreres. Zuerst also von der Vernunft.

Man ist in der philosophischen Welt keineswegs darüber einig, was man unter Vernunft zu verstehen habe. Diess liesse sich schon aus dem Streit über das *Vermögen* der Vernunft in den Angelegenheiten der Religion schliessen, der sich ohne Mühe auf die Verschiedenheit der Begriffe, welche die streitenden Partheyen von der Vernunft haben, zurückführen lässt. Das Schlimmste dabey ist, dass man sich gerade dort am wenigsten versteht, wo man sich am meisten zu verstehen glaubt; und dass man, indem man sich über gewisse Merkmale des Begriffes wirklich versteht, um so mehr entfernt ist, ein Missverständniss überhaupt zu vermuthen. So denken z. B. alle, welche *Freyheit des Willens* nennen hören, etwas gemeinschaftliches bey diesem Worte, ungeachtet der *eine* die blosse Unabhängigkeit des Willens von äusserm Zwange, ein andrer die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch sinnliche Triebe, und ein dritter die Unabhängigkeit von den Gesetzen der Vernunft darunter versteht. Diess ist um so mehr bey dem Wort *Vernunft* der Fall, da dieses selbst durch den *Sprachgebrauch* mehr als *eine* Bedeutung erhalten hat.

Ich unterscheide hier *drey* dieser Bedeutungen: die *Weitere;* wenn durch das Wort *Vernunft* das dem Menschen eigene und ihn von den Thieren unterscheidende Erkenntniss - und Vorstellungsvermögen überhaupt angedeutet, und folglich auch die

die zusammengesetztere, oder künstlichere, dem Menschen eigenthümliche Organisation, oder Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge mit in den Begriff aufgenommen wird, — die *Engere*; wenn man damit dasjenige Erkenntnisvermögen, das insgemein das *obere* heisst, bezeichnet, um dasselbe von der Sinnlichkeit, dem sogenannten untern Erkenntnisvermögen zu unterscheiden, und wo folglich in den Begriff der Vernunft auch der *Verstand* oder das Vermögen zu *urtheilen* enthalten ist; — und endlich die *Engste*; welche allein einen Theil des obern Erkenntnisvermögens, nämlich das *Vermögen zu schliessen* begreift, und dasselbe vom *Verstande* unterscheidet.

Ich bleibe bey der letzten unter diesen drey Bedeutungen stehen, welche unter allen die bestimmteste ist, über welche, so viel ich weiss, das vollkommenste Einverständniss herrscht, und die das eigentliche Wesen der Vernunft im Gegensatze nicht nur mit der Sinnlichkeit, sondern auch mit dem Verstande angeben soll, und in dem Vermögen zu schliessen wirklich anzugeben geglaubt wird.

Was ist denn nun aber dieses *Vermögen zu schliessen?* Die *Logik* giebt uns die kurze und bündige Antwort: Das Vermögen des Gemüthes, die Uebereinstimmung oder nicht Uebereinstimmung zweyer Vorstellungen durch Vergleichung derselben mit einer dritten einzusehen. In der Syllogistik mag man sich allerdings mit dieser Antwort begnügen können, die weiter nichts als eine logische Funktion unsres Vorstellungsvermögens angiebt, ohne zu bestimmen in welchen Fällen, bey welcher Art von Vorstellungen, diese logische

Funktion

Funktion, dieses Vermögen zu schliessen gebraucht werden könne. Aber was kann mir diese Antwort helfen, wenn nicht von blossen Vorstellungen überhaupt die Rede ist? Ist die Uebereinstimmung unter Vorstellungen, welche durch diese logische Funktion herausgebracht wird, darum auch schon Uebereinstimmung unter den *Gegenständen* dieser Vorstellungen? Kann nicht ein Vernunftschluss seiner *Form* nach (in Rücksicht der logischen Funktion) vollkommen richtig seyn, ohne dass er darum seinem Inhalt nach wahr, und einer Anwendung auf wirkliche Gegenstände fähig wäre? Z. B. „Der Reiche kann viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben: nun ist der König von *Eldorado* reich, also kann er viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben." Dieser Vernunftschluss ist seiner Form nach vollkommen richtig. Der Schlussatz ergiebt sich aus den Vordersätzen, die beyde an sich wahr sind, mit aller möglichen Evidenz, und es fehlt dem ganzen Vernunftschlusse nichts als die *Wirklichkeit* des Subjektes, von dem die Rede ist.

Die Vernunft, in wie ferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen ist, vermag nichts als formelle Wahrheit, Formen der Vernunftschlüsse, den Bau der Syllogismen aufzustellen, welches alles bey aller Regelmäsigkeit mit materieller Unwahrheit bestehen kann. Die materielle Wahrheit, die Beziehung der im Vernunftschlusse verknüpften Vorstellungen auf einen Gegenstand in der Wirklichkeit, auf etwas das nicht blosse Vorstellung ist, hängt keineswegs von der Form des Vernunftschlusses ab, und kann folglich durch das blosse Vermögen zu schliessen nicht erhalten werden. Durch dieses Vermögen müsste es ewig unent-

entschieden bleiben, ob es ein Königreich *Eldorado* gebe oder nicht. Man mag noch so viele Vernunftschlüsse auf einander häuffen, so wird man gleichwohl der Antwort auf diese Frage um keinen Schritt näher kommen: so lange man es bey der Richtigkeit der Form allein bewenden, und die Richtigkeit der Materie, des Stoffes, der verknüpften Vorstellungen, den ausser jener Form gelegenen Grund der objektiven Gültigkeit derselben unausgemacht läfst.

Woher nimmt nun die Vernunft den Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit ihrer, der Form nach richtigen, Funktionen nöthig hat, und den sie nicht erschaffen kann? — Wenn von sinnlichen Gegenständen die Rede ist, so ist die Antwort leicht und verständlich genug: Aus der Sinnenwelt! So liefert z. B. die gemeine sowohl als die gelehrte Erfahrung *Data* genug, aus welchen sich das Nichtseyn des Landes Eldorado ergiebt. In diesem Falle, und in allen ähnlichen, wo den Vorstellungen sogenannte sinnliche Gegenstände entsprechen, gründet die Vernunft die materielle Wahrheit ihrer richtigen und leeren Schlufsformen auf einen Stoff, der ihr von ihrer Gefährtinn, der *Sinnlichkeit*, geliefert und vorgehalten wird. Nicht so leicht ist die Antwort auf die Frage: wie kommt die Vernunft zu dem Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit derjenigen Schlüsse nöthig hat, deren Inhalt Vorstellungen betrifft, die sich auf *übersinnliche* Gegenstände beziehen? In der gesammten Sinnenwelt kömmt z. B. kein Gegenstand vor, und kann keiner vorkommen, auf den die Vorstellung der Ersten Ursache, oder des Unendlichen Dinges paſste. In allen Erfahrungen, die uns von unsrem *Gemü-*

the möglich sind, können immer nur Vorstellungen kann nie das *Vorstellende* selbst vorkommen, immer nur Wirkungen des vorstellenden Subjektes, nie das Subjekt selbst, das wir nur als ein unbekanntes Etwas zu denken, keineswegs aber als eine bestimmte Substanz selbst durch den innern Sinn anzuschaun vermögen. Wenn nun die Vernunft über die Natur solcher Subjekte, bey welchen sie von dem Zeugnisse der Sinnen verlassen wird, etwas bestimmtes herausbringen will, wie gelangt sie denn zu dem übersinnlichen Stoff, wovon die materielle Wahrheit ihrer Schlüsse abhängt?

„Durch *göttliche Offenbarung*" antwortet der *Supernaturalist*, „welche das natürliche, oder durch Erbsünde entstandene Unvermögen der Vernunft ersetzt." Diese Antwort kann freylich Leute befriedigen, die starkgläubig genug sind, um die Ueberzeugung, daſs die durch ein Wunder in dem menschlichen Gemüthe hervorgebrachte Vorstellung der Gottheit mehr als eine leere Vorstellung (keine Einbildung) sey, durch ein zweytes Wunder bewirken zu lassen; und sich auf diese Weise über die Bedenklichkeit hinwegzusetzen, daſs eine Vorstellung von der Gottheit *vor* aller Offenbarung im Gemüth vorhanden seyn müſste, wenn der Mensch eine noch so auſserordentliche Erscheinung (Wunder) für untrüglich, übernatürlich, *göttlich* erkennen, das heiſst, mit dem richtigen Begriffe von der Gottheit zusammenstimmend finden sollte; mit einem Worte, daſs jede historische Offenbarung die Vernunftidee der Gottheit voraussetzen müsse, nie geben könne. — Aber drey Partheyen der philosophischen Welt, die gegen allen Supernaturalismus protestiren, ja auch

auch so gar viele Supernaturalisten selbst finden diese Antwort ganz unbefriedigend, und sind unter sich darüber einig, dass die Wahrheit der übersinnliche Gegenstände betreffenden Schlüsse, wenn sie ja einer philosophischen Erklärung fähig wäre, sich *natürlich* erklären lassen müsse.

Es müsste sich also aus dem eigenthümlichen Wesen, den Merkmalen der Natur der Vernunft erklären lassen, wie sie zum Stoffe ihrer übersinnlichen Vorstellungen gelange, und diess um so mehr, da diese Vorstellungen vorzugsweise und ausschliessend der Vernunft angehören. Indem dieses aber aus ihrer logischen Natur, d. h. in wie ferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen bedeutet, schlechterdings unerklärbar ist; so müsste sie ausser diesem noch ein besonderes Vermögen haben, den Stoff übersinnlicher Vorstellung zur materiellen Wahrheit ihrer Schlüsse herbeyzuschaffen, welches mit dem Vermögen zu schliessen zusammengenommen ihre Natur ausmachen würde.

Da das Vermögen zu schliessen eigentlich ein bloss *logisches* Vermögen ist, so wollen wir jenes andere Vermögen durch den Namen des *metaphysischen* unterscheiden.

Die Definition der Vernunft, welche die engste Bedeutung des Wortes, und mit derselben das Wesen der Vernunft zu enthalten geglaubt wird, ist also ganz unzulänglich, und so unvollständig, dass sie nur die *eine Hälfte* des Begriffes enthält, der das Wesen der Vernunft zum Gegenstand haben soll.

Man hat bis auf *Kanten* in der philosophischen Welt noch nie (in dem so eben angegebenen Sinne)

die Frage aufgeworfen: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? und gleichwohl ist es nichts weniger als ausgemacht gewesen: ob die Vernunft ein solches Vermögen besitze oder nicht. Durch die Hauptsätze der vier Hauptpartheyen wird dasselbe ohne Untersuchung der Vernunft theils zutheils abgesprochen. Die Theisten glaubten durch ihre Vernunftschlüsse das Daseyn und die Beschaffenheit übersinnlicher Gegenstände, die Atheisten hingegen das Nichtseyn und die Unmöglichkeit derselben erwiesen zu haben. Diese beyden Partheyen haben sich bisher die Untersuchung der Frage: ob die Vernunft wohl über das Daseyn oder Nichtseyn übersinnlicher Gegenstände zu entscheiden vermöge? dadurch unmöglich gemacht, daſs sie die Antwort auf dieselbe durch den Gebrauch, den sie von einem angenommenen metaphysischen Vermögen gemacht haben, als entschieden voraussetzten. Wozu die Frage: ob die Vernunft das Daseyn oder Nichtseyn des Uebersinnlichen zu erkennen *vermöge?* für Leute in deren Augen die Vernunft dieses Daseyn oder Nichtseyn *wirklich* erkannt hat? Aus den Grundsätzen der dogmatischen Skeptiker sowohl als der Supernaturalisten folgt unwidersprechlich, daſs die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitzen könne. Wozu also diese Frage für die *Einen*, bey denen es ausgemacht ist, daſs sich die Uebereinstimmung menschlicher Vorstellungen mit ihren Gegenständen (diese mögen sinnlich oder übersinnlich seyn) durch nichts erweisen lasse? Wozu diese Frage für die *andern*, welche derselben durch ihr Glaubensbekenntniſs zuvorkommen, und aus dem von ihnen für erwiesen gehaltenen nie bezweifelten Unvermögen der Vernunft, auf die Unentbehr-

entbehrlichkeit eines übernatürlichen Surrogats zu schliessen gewohnt sind?

Anstatt sich vor allen Dingen die Frage vorzulegen, und es vor der Untersuchung derselben ganz unentschieden zu lassen: ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; hat die eine Hälfte der philosophischen Welt diesen Besitz aus Gründen behauptet, und die andere aus Gründen geläugnet, die nur dadurch einiges Gewicht haben konnten, daſs bey ihnen dort die Wirklichkeit hier die Nichtigkeit des metaphysischen Vermögens als ausgemacht vorausgesetzt wurde.

In wie ferne nun das metaphysische Vernunftvermögen von zwey Hauptpartheyen behauptet, und von zweyen geläugnet wird, in so ferne ist es offenbar, daſs es unter den Philosophen nichts weniger als ausgemacht sey, ob es ein solches Vermögen gebe oder nicht, während das logische Vermögen der Vernunft wirklich allgemeingültig, durch die allgemeinste Uebereinstimmung anerkannt, und folglich sogar allgemeingeltend ist.

So lange über das metaphysische Vermögen der Vernunft nichts allgemeingültiges ausgemacht ist; so lange ist man nur über die *Hälfte des Wesens* der Vernunft einig, so lange versteht man sich nur halb, wenn von der Vernunft im strengsten Sinne die Rede ist, und die Partheyen der philosophischen Welt müssen ihren Streit über die Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände fahren lassen, bis sie sich über das metaphysische Vermögen der Vernunft auf einen bisher noch nie betretenen Wege vereiniget haben.

Dieses nun vorausgesetzt ist die Wissenschaft, welche die entscheidende, allgemeingültige, von allen Philosophierenden anzuerkennende Antwort, auf die Frage über dieses problematische Vermögen der Vernunft enthält, wenn es anders eine solche Wissenschaft geben sollte, eine Entdeckung aus dem bisher *unbearbeiteten* und unbekannten Gebiethe der Vernunft.

Man wird mir hier ohne Zweifel einwenden, die Frage: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? wäre nichts weniger als neu; *Plato* und *Aristoteles* unter den Alten, *Leibnitz* und *Locke* unter den Neuern, mehrere andere zu geschweigen, haben sie nur mit anderen Worten aufgeworfen, und wirklich in ihren vortreflichen Untersuchungen über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen beantwortet.

Ich halte dafür, daſs die Frage welche *Leibnitz* und *Locke* (und eben dasselbe gilt von ihren griechischen Vorgängern) bey ihren Untersuchungen über den Ursprung der Begriffe vor Augen hatten, weit mehr dem Ausdruck als dem Sinne nach mit der unsrigen zusammentreffe.

Leibnitz und *Locke* waren dogmatische Theisten, und eben darum war das metaphysische Vermögen für sie nichts weniger als problematisch, sondern die *ausgemachteste* Sache von der Welt. Ihnen war es nicht darum zu thun, erst bey sich selbst auszumachen ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; sondern vielmehr, *worin* dieses Vermögen, das sie als wirklich voraussetzten *bestehe?* Sie nahmen das Dogma ihrer Parthey gleichsam als die Basis ihres Lehrgebäudes über

über den Ursprung der Vorstellungen an; indem sie von einer als wirklich angenommenen übersinnlichen Erkenntniss ausgiengen, und dann untersuchten, nicht ob überhaupt übersinnliche Erkenntniss möglich, sondern wie der menschliche Geist zur übersinnlichen Erkenntniss gelangt sey?

Wenn vorausgesetzt wird, was für uns noch blosse Frage ist, dass die Vernunft ein metaphysisches Vermögen habe, und folglich ihren übersinnlichen Vorstellungen reellen, und keinen bloss eingebildeten Stoff verschaffen könne: so sind im *Leibnitzischen* und im *Lockischen* Systeme alle mögliche Fälle, wie die Vernunft zu diesem Stoffe gelangen könne, erschöpft.

Sie kann nämlich denselben keineswegs aus nichts hervorbringen; er muss ihr also *gegeben* seyn; und da er ihr weder durch das logische Vermögen zu schliessen (wodurch die blosse Schlussform erhalten wird) noch *unmittelbar* durch sinnlichen Eindruck gegeben seyn kann: so muss sie ihn entweder mit sich auf die Welt bringen, oder erst in diesem Leben erhalten; er muss ihr entweder unmittelbar in einer Reihe angebohrner Vorstellungen (und wie sich einige Leibnitzianer ausdrücken, in einem Systeme angebohrner Wahrheiten) oder wenigstens *mittelbar* in dem Stoffe sinnlicher Vorstellungen gegeben seyn. Im ersten Falle besteht ihr metaphysisches Vermögen in einem der Seele eingepflanzten Stoff für ihre das übersinnliche betreffende Schlüsse; und im zweyten in der besondern Fähigkeit aus dem sinnlichen Stoffe den übersinnlichen abzuleiten.

Jener angebohrne, der Seele eingepflanzte, Stoff übersinnlicher Vorstellungen, muss auch durch seine Vertheidiger von den übersinnlichen Gegenständen selbst, die er im Gemüthe nur repräsentiren soll, genau unterschieden werden. Denn sonst wäre Gegenstand und Vorstellung ein und ebendasselbe Ding, und daher entweder der Gegenstand eine blosse Vorstellung, ein *Gedankending*, oder die Vorstellung wäre der Gegenstand selbst, unser Begriff von der Seele die Seele, von der Gottheit die Gottheit selbst. Indessen hat der Stoff einer Vorstellung nur dadurch Realität, dass ihm ein Gegenstand, der nicht die Vorstellung selbst ist, entspricht. Woran sollte nun die Realität des Stoffes übersinnlicher Vorstellungen erkannt werden? durch den ihm ausser der Vorstellung entsprechenden Gegenstand? — Unmöglich! denn dieser soll ja der Voraussetzung zufolge selbst nur durch die Vorstellung und deren angebohrnen Stoff erkannt werden. Also durch das wirkliche Gegeben - das Vorhandenseyn jenes Stoffes selbst, dem, wenn er wirklich gegeben ist, auch wirklich ein Gegenstand entsprechen muss. Aber woraus soll sich dieses wirkliche Vorhandenseyn erweisen lassen? Daraus etwa, dass er in wirklichen Vorstellungen vorkömmt, das heisst, wirklich vorgestellt wird? Keinesweges. Denn wir haben unzählige wirkliche Vorstellungen, denen kein wirklicher Gegenstand entspricht, und die folglich einen bloss eingebildeten, oder erkünstelten Stoff haben.

Man würde hier vergebens einwenden, „solche Vorstellungen wären aber auch nicht *angebohren*, und wenn es einmal ausgemacht wäre, dass irgend eine Vorstellung, oder auch nur ihr Stoff der Vernunft ein-

eingepflanzt, und folglich wirklich *vernünftig* sey, so sey sie schon *hierdurch* von allen täuschenden und unvernünftigen Vorstellungen genug ausgezeichnet." — Freylich! wenn es *ausgemacht* ist? aber eben das ist die Frage. Und welche wären dann die untrüglichen allgemein anerkannten Data, durch welche sich ausmachen liefse, irgend eine Vorstellung oder ihr Stoff wären der Vernunft wirklich eingepflanzt. Doch wohl die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit der Vorstellung; das unvermeidliche Anerkennen eines ihr entsprechenden Gegenstandes; die Evidenz der Erkenntnifs? Aber woher denn der Streit zwischen den vier Hauptpartheyen über die unter denselben unentschiedene Frage: ob unsre Vorstellungen von der *Gottheit, Seele, Freyheit*, auch richtige, wirklichen Gegenständen entsprechende, Vorstellungen wären oder nicht — wenn die bejahende Antwort auf diese Frage der menschlichen Vernunft unvermeidlich nothwendig, allgemein einleuchtend wäre?

Selbst mehrere Vertheidiger der angebohrnen Begriffe haben sich genöthiget gefunden zur Erfahrung, oder welches hier eben so viel heifst, zur sinnlichen Erkenntnifs, ihre Zuflucht zu nehmen; um sich zu erklären, wie diese angebohrnen Vorstellungen, welche sie für bloffe Anlagen, Grundbestimmungen des Gemüths, blofs mögliche Vorstellungen hielten, zur Wirklichkeit eigentlicher Vorstellungen gelangen könnten. Sie glauben, die ganze Sache begreiflich gemacht zu haben, wenn sie annehmen, dafs die sogenannten geistigen Ideen bey Gelegenheit, und auf Veranlaffung sinnlicher Eindrücke aufgeweckt, belebt, entwickelt werden.*)

 Der

*) Eines dieser Worte sagt hier so wenig als das andere; und jedes steht nur eigentlich in dieser Hypothese

Der ungleich gröſsere Theil der neueren philosophischen Schriftsteller hingegen, hat sich von der *platonischen* oder *leibnitzischen* Lehre von den angebohrnen Begriffen gänzlich losgesagt, und glaubt mit *Locke* den Ursprung der Vorstellungen übersinnlicher Gegenstände aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten, aber durch Vernunft modificierten, bearbeiteten Materialien erklären zu können, oder vielmehr zu müſsen. Sie glauben daſs das Gemüth nur vermittelst der sinnlichen Eindrücke zu was immer für einen Stoff seiner Vorstellungen gelangen könne, und ungeachtet keinem unter ihnen meines Wiſsens bisher eingefallen ist *Gott, Seele, Freyheit,* für Gegenstände der Sinnlichkeit auszugeben, so behaupten sie gleichwohl, dasjenige was die Sinnlichkeit nicht unmittelbar durch sich selbst könne, werde ihr durch Vernunft möglich, die ein Vermögen besäſse aus dem *sinnlichen* Stoffe den Stoff übersinnlicher Vorstellungen zu ziehen, oder vielmehr selbst dieses Vermögen wäre.

Wenn das Vermögen das Ueberſinnliche aus dem Sinnlichen abzuleiten wirklich in der Vernunft vorhanden wäre, so müſste daſselbe von dem bloſs logischen Vermögen verschieden, so müſste es das metaphysische Vermögen seyn, das, wenn es mit jener Ableitung seine Richtigkeit hätte, bisher zwar nicht in seiner ursprünglichen in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Beschaffenheit, aber doch wenigstens aus seiner Wirkung, nämlich der übersinnlichen Erkenntniſs genugsam bekannt wäre.

pothese da, um die Lücke eines mangelnden Begriffes auszufüllen, nicht um einen Begriff zu bezeichnen.

re. Allein eben das Unentſchiedene, Streitige, Problematiſche dieſer Wirkung iſt es, wodurch bisher jenes metaphyſiſche Vermögen ſelbſt unentſchieden, ſtreitig, problematiſch geblieben iſt. Wir haben leider! noch keine Ableitung des Ueberſinnlichen aus dem Sinnlichen aufzuweiſen, die auch ſelbſt von den Metaphyſikern von Profeſſion, und den vortreflichſten Köpfen unter ihnen allgemein anerkannt wäre. Während die *eine* Hauptparthey der philoſophiſchen Welt dieſe Ableitung wirklich vorgenommen zu haben vorgiebt (und, wohl gemerkt! über die Art und Weiſe derſelben ſelbſt unter ſich uneinig iſt), thut die *andere* Hauptparthey gerade das Gegentheil, und leitet das *Nichtſeyn* des Ueberſinnlichen von dem Sinnlichen ab; die *dritte* erklärt dieſe beyden Ableitungen für gleich grundlos, und für eine der Natur des menſchlichen Geiſtes unangemeſſene vergebliche Arbeit. Die *vierte* endlich hält jene Ableitung nicht nur für etwas unmögliches, ſondern ſogar für einen Eingriff in die göttlichen Rechte, indem es der Gottheit allein zukäme, das Daſeyn überſinnlicher Gegenſtände zu offenbaren. Wer alſo da vorgiebt, ſeine Ableitung des Ueberſinnlichen aus dem Sinnlichen wäre etwas ausgemachtes, der behauptet *das Ding das nicht iſt*, der will uns ſein kleines Wiſſen für das Wiſſen des menſchlichen Geiſtes aufdringen, und verkauft ſeinen Leſern oder Zuhörern eine Unwahrheit, von der ſich jedermann der nicht durch die metaphyſiſche Brille jenes Mannes, ſondern mit ſeinen eigenen Augen ſieht, auch nur durch einen Blick auf das was in der philoſophiſchen Welt wirklich vorgeht, überzeugen kann. Wenn das Daſeyn der Urſache bloſs aus dem Daſeyn der Wirkung geſchloſſen werden ſoll; ſo iſt

jenes so lange nicht ausgemacht, als dieses nicht ausgemacht ist. Es ist also wirklich nicht ausgemacht, ob es ein metaphysisches Vermögen der Vernunft gebe, weil es nicht ausgemacht ist, ob eine richtige Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey.

Wenn die, also erst auszumachende, Frage: *ob es ein metaphysisches Vernunftvermögen gebe?* nicht wieder aus den streitigen Grundsätzen der vier Hauptpartheyen beantwortet, und folglich nicht wieder auf dem alten Kampfplatze der Metaphysik abgehandelt werden soll, so muss sie mit einem ganz andern Sinne, als bisher geschehen ist, aufgestellt werden. Sie muss nicht von der *Wirklichkeit* oder *Unmöglichkeit* der übersinnlichen Erkenntniss ausgehen; sondern beydes ganz dahingestellt seyn lassen, und sich mit dem *blossen Vermögen* der Vernunft beschäftigen. Daher denn auch bey ihrer Beantwortung vor allen Dingen untersucht werden muss, nicht *wie*, sondern *ob* eine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey oder nicht; d. h. ob sie keinen Widerspruch enthalte, ob sie nicht allgemeingültigen Gesetzen des menschlichen Vorstellungsvermögens widerspreche. Denn im Falle ein solcher Widerspruch allgemeingültig erwiesen werden könnte, wäre es eben dadurch entschieden, dass die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitze.

Da die Vernunft bey der Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen, den *Verstand*, oder das Vermögen zu urtheilen, voraussetzen würde, so wird auch der Verstand besonders untersucht werden müssen. Der Verstand ist es, welcher zuerst

erst die rohen durch die Sinnlichkeit erhaltenen Materialien bearbeitet, und der Vernunft überliefert. Die von ihm gefällten Urtheile machen *zunächst* den Stoff der Vernunftschlüsse aus. Es muss also gezeigt werden, was der Verstand vermöge, was durch seine Bearbeitung des sinnlichen Stoffes möglich sey? mit einem Worte: es muss das Verhältniss des *Verstandes* zur Sinnlichkeit genau und bestimmt angegeben werden.

Auch der Verstand kann, in wie ferne unter diesem Namen das blosse Vermögen zu urtheilen verstanden wird, nichts als ein logisches Vermögen seyn, aus einem gegebenen Stoffe Urtheile zu erzeugen. Der Stoff, den er zu seinen Handlungen nöthig hat, kann nicht von ihm aus nichts erschaffen, er muss ihm *gegeben* seyn. Ist es mit diesem Gegebenseyn des Stoffes nicht richtig, so mag ein Urtheil seiner Form nach noch so richtig seyn: so wird es der Materie nach gleichwohl falsch seyn. Z. B. *Ein goldner Berg ist etwas wirkliches. Der König von Eldorado ist reich.* Auch bey dem Verstande hängt die materielle Wahrheit nicht von der blossen Form, sondern von dem ausser der Form gegebenen Stoffe ab. Der Verstand kann nichts bearbeiten was ihm nicht gegeben ist, und er kann es nur in so ferne bearbeiten, als es ihm gegeben ist. Um also genau bestimmen zu können, was der Verstand aus den Materialien der Sinnlichkeit herauszubringen vermöge, muss vorher untersucht werden, *was* denn eigentlich dem Verstande durch die Sinnlichkeit geliefert werden könne, und *wie* es durch die Sinnlichkeit geliefert werde; das heisst, es muss das Verhältniss der *Sinnlichkeit* zum Verstande ausgemacht werden.

2. Was

2.

Was ist unter Sinnlichkeit zu verstehen?

Nichts, denke ich, kann einleuchtender seyn, als dass es vorher ausgemacht seyn müsse, was man unter der Sinnlichkeit verstehe, und was durch das Vermögen, welches diesen Namen führt, überhaupt möglich sey, bevor man darüber einig werden kann, ob durch die *Sinnlichkeit ein Stoff geliefert werden könne*, aus welchem sich durch die Operationen des Verstandes und der Vernunft der Stoff übersinnlicher Vorstellungen ziehen lasse. Was dem Vermögen der Sinnlichkeit widerspricht, kann durch keinen Verstand und keine Vernunft, auch nicht einmal der Gottheit selbst aus der Sinnlichkeit geschöpft werden. Um aber angeben zu können, was der Sinnlichkeit widerspreche oder nicht, muss man das Wesen, die Natur, die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit erschöpft haben.

Ueber die Sinnlichkeit ist in der philosophischen Welt bis itzt noch weit weniger ausgemacht, als über Verstand und Vernunft. Wir wollen hier nur bey zwey Hauptpartheyen stehen bleiben.

Die *Materialisten* lassen keine anderen als *Sinnenwesen* gelten, das heisst, sie halten die *Sinnlichen* Vorstellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenstände entsprächen. Alles Wirkliche ist ihnen *Körper*, oder *Eigenschaft* und *Beschaffenheit* des Körpers; und da der Verstand und die Vernunft vom Daseyn und der Beschaffenheit der Körperwelt (ausser welcher für die Materialisten nichts wirkliches da ist) nur nach dem Zeugnisse

der

der Sinnlichkeit urtheilen und ſchlieſsen kann: ſo iſt ihnen dieſes Zeugniſs die einzige Grundlage aller Erkenntniſs des Wirklichen und des Möglichen. Noch mehr! da die *Körperlichkeit*, die nach dieſem Syſtem das Weſen aller für ſich beſtehenden Dinge ausmacht, nur durch die Sinnlichkeit erkannt werden kann, ſo iſt ihnen die Sinnlichkeit die Erkenntniſsquelle nicht nur von den Beſchaffenheiten gewiſſer Dinge, ſondern von dem eigentlichen Weſen aller Dinge ſelbſt, und ſogar Verſtand und Vernunft ſind ihnen nichts als Modifikationen der Sinnlichkeit, wie dieſe, bloſses Empfindungsvermögen, nur mit dem Unterſchied, daſs Verſtand und Vernunft nichts als die *Uebereinſtimmung* und den *Widerſtreit* zwiſchen den Materialien der Sinnlichkeit *empfinden* können.

Die *Spiritualiſten* hingegen halten gerade das Gegentheil von der Sinnlichkeit. Ich ſpreche hier nicht von einzelnen ſpiritualiſtiſchen Sekten; nicht von den *Idealiſten*, die auſser einer bloſsen Ideen- oder Geiſterwelt nichts wirkliches zulaſſen, und der Sinnlichkeit alles Vermögen abſprechen, einen Stoff zu liefern, dem ein wirklicher Gegenſtand auſser der Vorſtellung entſpräche; nicht von den *Leibnitzianern*, welche in der ganzen Natur keine andern als einfache Subſtanzen annehmen, die Ausdehnung von einer verworrenen Vorſtellung der Aggregate jener unausgedehnten Subſtanzen ableiten, und die Sinnlichkeit im Grunde für eine bloſse Einſchränkung des Verſtandes halten. Ich nehme hier vielmehr alle Spiritualiſten überhaupt zuſammen. Sie mögen übrigens in ihren beſondern Meynungen noch ſo ſehr von einander abweichen, ſo ſind ſie doch hierüber unter ſich einig,

daſs

daſs das *Weſen* der Dinge nur dem Verſtande und der Vernunft erkennbar ſey, daſs die Sinnlichkeit nicht einmal das Weſen der Körper ſelbſt anzugeben vermöge, und daſs alles, was ſie uns von dieſen ihren eigenthümlichen Objekten liefern könne, nichts weiter als zufällige, veränderliche, zur bloſſen Auſſenſeite gehörige Beſchaffenheiten wären.

Die Spiritualiſten ſind eben ſo wenig darüber einverſtanden, wohin ſie das Vermögen ſinnlicher Vorſtellungen verſetzen, als was ſie aus demſelben machen ſollen. Einige weiſen ihm ſeinen Sitz im Körper an, und halten es für ein bloſſes Vermögen der Organiſation Eindrücke zu empfangen, und der unkörperlichen Seele mitzutheilen. Andere ſuchen es in der Seele auf, und halten es für ein Vermögen der Seele, die in der Organiſation vorhandenen Eindrücke zu empfangen; und wieder andere endlich, in der Seele und im Körper zugleich, und halten es für das Vermögen von äuſſeren Gegenſtänden durch das Medium der Organiſation afficiert zu werden. Die erſten ſehen die Sinnlichkeit für nichts als die bloſſe Reitzbarkeit der Organiſation an, und ſprechen Sie der Seele ſchlechterdings ab, als eine Eigenſchaft, die nur Körpern zukäme, und der Natur eines einfachen Weſens widerſpräche; die andern erkennen ſie zwar für eine Beſchaffenheit der Seele, aber nur für eine zufällige und vorübergehende Beſchaffenheit, die das bloſſe Reſultat der Verbindung der Seele mit dem Körper wäre, und nur ſo lange, als dieſe, dauren könne; die letzten endlich glauben an der Sinnlichkeit eine bloſſe Einſchränkung der Seele durch den Körper entdeckt zu haben, wodurch ſie auf das Anſchauen ſo gemeiner und nie-

drig

drige, täuschende Gegenstäude als die Sinnenwesen wären, beschränkt würde, während ihre Denkkraft für das *Anschauen* erhabnerer und würdigerer Gegenstände bestimmt wäre.

So verschieden dachten, und denken die Spiritualisten über die Natur der Sinnlichkeit. Der einzige Punkt, worüber sie unter einander einig sind, besteht darin, daſs sie *) die Seele *nur durch den organischen Körper* sinnlicher Vorstellungen fähig glauben, und folglich (ob zwar auf verschiedene Art) die Sinnlichkeit von der Organisation abhängen lassen. Sie glauben dadurch die Unkörperlichkeit der Seele gerettet zu haben. Allein unglücklicher Weise gestehen ihnen die *Materialisten* jene Unentbehrlichkeit der Organisation zu sinnlichen Vorstellungen nicht nur ein, sondern beweisen sie mit noch stärkeren Gründen, und schlieſsen aus denselben, indem sie die sinnlichen Vorstellungen für die einzigen halten, denen reelle Gegenstände entsprächen, daſs ohne Organisation nicht nur kein Vorstellungsvermögen überhaupt möglich, sondern daſs jedes Vorstellungsvermögen nur eine Eigenschaft einer gewissen Organisation sey.

Eine natürliche Folge des *ganz verkehrten Ganges*, den man bisher bey der Untersuchung des Erkenntniſsvermögens genommen hat! Anstatt daſs man gesucht hätte vorher darüber einig zu werden, was man unter Erkenntniſsvermögen und

*) Gewisse Idealisten unter ihnen ausgenommen.

und Erkennbarkeit verstünde, und dann erst zu bestimmen in wie ferne das Subjekt des Erkenntnissvermögens (die Seele) erkennbar wäre; gieng man von dem als einfache oder zusammengesetzte Substanz angenommenen *Subjekte* aus, um aus den Begriffen, die man sich von demselben gemacht hatte, das Erkenntnissvermögen zu bestimmen; und so nahmen sowohl die Materialisten, als die Spiritualisten, ihre *Dogmen* unter die *Principien* ihrer Untersuchung über die Sinnlichkeit auf. Das Wort Seele hatte für diese Partheyen einen dreyfachen Sinn; indem sie bald das blosse Erkenntnissvermögen allein, bald aber das Subjekt desselben allein, bald beyde zusammengenommen darunter verstanden; gleichwohl aber alle diese verschiedenen Bedeutungen, so oft es zum Vortheil ihrer Hypothesen erfordert wurde, untereinander verwirrten. So geschah es, dass sie bald dasjenige, was bloss vom Erkenntnissvermögen gelten konnte, auf das Subjekt desselben, bald dasjenige, was sie von dem letztern erwiesen zu haben glaubten, auf das erstere übertrugen. Materialist und Spiritualist waren darüber einig, dass dem Gemüthe nur durch Organisation *Sinnlichkeit* zukäme. Da nun der eine das Subjekt des Gemüthes an dem organischen Körper selbst entdeckt zu haben glaubte: so galt ihm dasjenige, was er vom Subjekte des Erkenntnissvermögens angenommen hatte, auch vom Erkenntnissvermögen selbst, und er glaubte die Sinnlichkeit mache eben so gewiss das *eigentliche Wesen* des Erkenntnissvermögens, als die Organisation das Wesen der Seele aus. Der Spiritualist hingegen, der das Subjekt des Erkenntnissvermögens für unkörperlich erklärt hatte, über-

trug

trug die Einfachheit des Subjektes auf das Erkenntnissvermögen, und behauptete daher, dieses bestünde eigentlich in dem blossen *Verstande*, dem Vermögen Einheit in das Mannigfaltige der Vorstellungen zu bringen, oder wie man sich gemeiniglich ausdrückte, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen; und so wie die Einfachheit das Wesen des Subjektes ausmache, so mache der Verstand das *Wesen* des Erkenntnissvermögens aus, dem die *Sinnlichkeit* nur *zufällig*, nur durch die Verbindung jenes einfachen Subjektes mit dem organischen Körper zukäme.

In beyden Fällen wurden zwey wesentlich verschiedene Fragen verwechselt. Die Frage: worin besteht das Erkenntnissvermögen? mit der Frage: Was ist das Subjekt des Erkenntnissvermögens? (des Verstandes, der Sinnlichkeit?) Die erste Frage ist eigentlich *logisch*, und betrifft Gesetze, die nicht die Natur des Dinges, welches ein Erkenntnissvermögen hat, sondern die Natur des blossen Erkenntnissvermögens ausmachen; die Bedingungen, durch welche das Erkennen möglich ist, welche zusammengenommen das Erkenntnissvermögen heissen, und in dem Erkenntnissvermögen selbst *gegeben* seyn müssen. Die zweyte Frage hingegen ist eigentlich *metaphysisch*; sie betrifft Gesetze, welche die Natur eines wirklichen Dinges ausmachen sollen, Bedingungen, durch welche ein vom blossen Erkenntnissvermögen verschiedener Gegenstand möglich seyn soll, von dem es nur dann ausgemacht werden kann, ob und in wie ferne er erkennbar ist, wenn man *vorher* das blosse Erkenntnissvermögen untersucht,

und die eigentlichen Gränzen desselben gefunden hat.

Durch eine Verwirrung der Begriffe, deren Möglichkeit vielleicht unsren spätern Nachkommen schwer zu begreifen seyn dürfte, hat man bisher wesentlich verschiedene Gegenstände der Untersuchung verwechselt, das vorstellbare Erkenntnißsvermögen mit dem nicht vorstellbaren Subjekte desselben, Verstand (Vermögen der Einheit in den Vorstellungen) mit absoluter Einheit (Einfachheit) des vorstellenden Subjektes; Sinnlichkeit (Vermögen des Mannigfaltigen in der Vorstellung) mit der Zusammensetzung (Ausdehnung) der Organisation. So wurde dasjenige, was an sich bloss logisches Gesetz des Erkennens ist, zur metaphysischen Eigenschaft der erkennenden Substanz, das logische Gesetz der Verstandeshandlung, zur metaphysischen Beschaffenheit des verständigen Subjektes; das logische Gesetz der Sinnlichkeit zur metaphysischen Beschaffenheit des unverständigen Subjektes, das mit dem verständigen verbunden wäre. Man bedachte nicht, dass die streitige Erkenntniss dieser problematischen Substanzen, der Einfachen und der Zusammengesetzten, von der Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt abhänge; dass ein Erkenntnissvermögen *vor* jeder wirklichen Erkenntniss daseyn, und in demselben die Bedingungen, welche zusammengenommen die *Möglichkeit des Erkennens* ausmachen, gegeben seyn müssen, und dass sich eben darum das Erkenntnissvermögen nicht von als wirklich Erkennbar angenommenen Dingen (Gegenständen des Erkenntnissvermögens), sondern vielmehr die Erkennbarkeit der Dinge allein von dem Erkenntnissvermögen ableiten lasse.

Man

Man that gerade das Gegentheil von dem was man hätte thun sollen, indem man die Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, von der Organisation und der Seele ableitete, da man vielmehr die beyden letztern, in wie ferne sie erkennbar, Gegenstände des Erkenntnissvermögens, seyn sollen, mit einem Worte ihre *Erkennbarkeit* von dem Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes hätte ableiten müssen.

Indem man das *Subjekt* des Erkenntnissvermögens, (die Substanz der Seele) welches eben so wenig sich selbst zu erkennen, als das Auge sich selbst zu sehen vermag, kennen zu lernen bestrebt war, vernachläsigte man eine Bekanntschaft zu machen, die nicht nur an sich möglich, sondern auch, wenn unser Philosophieren kein Herumtappen unter Begriffen auf Gerathewohl, sondern ein sicherer, bestimmter Fortschritt des Geistes seyn soll, nothwendig ist — nämlich die *Bekanntschaft mit dem Erkenntnissvermögen.* Je mehr man über denjenigen Theil des Erkenntnissvermögens, der in dem *logischen Vermögen des Verstandes und der Vernunft* besteht, in der ganzen philosophischen Welt einig war, desto geneigter wurde man anzunehmen, dass man das Erkenntnissvermögen überhaupt kenne, wenigstens dass man sich untereinander gar wohl verstünde, wenn vom Erkenntnissvermögen die Rede war. Nichts war natürlicher, als dass man über die Begriffe des *logischen* Vermögens von Verstand und Vernunft früher als über den Begriff der *Sinnlichkeit* einig werden musste. Da Verstand und Vernunft bey jeder Erkenntniss der Sinnlichen sowohl als der Uebersinnlichen ihr logisches Geschäft verrichten müssen; so musste

 jeder,

jeder, der nur irgend einen Gegenstand als erkannt, irgend ein Erkenntniss überhaupt, annahm, die Unentbehrlichkeit des Verstandes und der Vernunft einräumen; und dieses *Einverständniss über diese Unentbehrlichkeit* musste zu einer allgemeinen gemeinschaftlichen Untersuchung der Funktionen führen, welche dem Verstande und der Vernunft beym Erkennen überhaupt zukämen. Da man aber die Sinnlichkeit eigentlich nur bey *der sinnlichen Erkenntniss* beschäftigt glaubte, so mussten diejenigen Philosophen, welche übersinnliche Gegenstände zu erkennen meynten, und also ein übersinnliches Erkennen zuliessen, nothwendiger Weise auf den Gedanken gerathen, dass die Sinnlichkeit zur Erkenntniss überhaupt entbehrlich wäre, kein logisches *) Geschäft beym Erkennen habe, und folglich keinen Theil des Erkenntnissvermögens ausmache. Andere hingegen (die Materialisten) welche bloss sinnliche Gegenstände nicht nur für einzig erkennbar, sondern sogar für einzig möglich (denkbar) hielten, mussten der Sinnlichkeit nicht nur Unentbehrlichkeit zu jeder Erkenntniss überhaupt einräumen, sondern dieselbe so gar zur obersten Bedingung alles Denkens, und zum Kriterium aller Möglichkeit erheben, sie zum ganzen Erkenntniss- und Vorstellungsvermögen machen und ihr Verstand und Vernunft als blosse Modifikationen unterordnen.

Indem

*) Logisch im strengsten Sinne heisst zwar nur was zum *Denken* gehört. Ich nehme es hier in einem weitern Sinne für alles, was zu der in der Natur des Erkenntnissvermögens bestimmten, Art und Weise des Erkennens gehört, für jedes *Gesetz* des Erkenntnissvermögens; im Gegensatze mit den Gesetzen der Gegenstände des Erkenntnissvermögens.

Indem nun die Sinnlichkeit auf dieſe Weiſe von der einen Parthey ganz von dem Erkenntniſsvermögen ausgeſchloſſen, von der andern aber für das Erkenntniſsvermögen ſelbſt angenommen wurde, hatten ſich dieſe beyden Partheyen ſelbſt allen Weg zur Unterſuchung der Sinnlichkeit im Verhältniſſe auf das Erkenntniſsvermögen unmöglich gemacht, und es würde ohne die gegen die Grundſätze von beyden gerichteten Einwürfe der dogmatiſchen Skeptiker wohl nie zu dieſer Unterſuchung gekommen ſeyn *). Die bey ihrem Streit ſich ſelbſt überlaſſenen Spiritualiſten und Materialiſten würden ſich von dem Wege zu derſelben immer weiter entfernt haben, je länger ihr Streit gedauert haben würde. Wirklich haben es die *Eiferer* auf beyden

*) Sogar *Locke*, welcher ſo viel Vortreffliches von der Unentbehrlichkeit der Sinnlichkeit im menſchlichen Erkenntniſsvermögen geſagt hat, und ſeinen Grundſätzen ſo weit getreu geblieben iſt, daſs er das Daſeyn eines Geiſtes für indemonſtrabel hält, weil ein Geiſt kein Gegenſtand der Sinnlichkeit wäre. (*Our ſenſes not being able to discover them, we want the means of knowing their particular exiſtences. We can no more know that there are finite ſpirits really exiſting by the Idea we have of ſuch beings in our minds, than by the Ideas any one has of fairies or centaurs, we can come to know that things anſwering thoſe Ideas to really exiſt. Eſſay concerning human Underſtanding V.* II. C. XI. §. 12.) Locke ſogar iſt keineswegs über den eigentlichen Antheil der Sinnlichkeit am Erkenntniſsvermögen, ja! nicht einmal über die Unentbehrlichkeit derſelben zum Erkennen überhaupt mit ſich ſelbſt einig geworden, wie ſich in der Folge deutlich zeigen wird, und zum Theil ſchon daraus erhellen würde, daſs er das Daſeyn Gottes für *erkennbar* angab.

Seiten nicht dabey bewenden lassen, dass sie der Sinnlichkeit beym Erkennen *nichts* oder — *Alles* einräumten: sondern die einen gaben die Sinnlichkeit mit *Plato* für ein leidiges Hinderniss der Erkenntniss, eine nothwendige Quelle des Irrthums, eine blosse Einschränkung des Vorstellungsvermögens aus; die andern aber erklärten mit *Epikur* jede Vorstellung nur in so ferne für wahr, als sie von dem sinnlichen Eindrucke bestätiget würde, und sahen den reinen Verstand für ein Unding, und die ihm eigenthümlichen Notionen für Blendwerke des Schulwitzes an.

2.

Was ist unter Erkenntnissvermögen zu verstehen?

Dass man über die Antwort auf diese Frage nicht einig ist, erhellt schon aus der von mir beleuchteten ungeheuren Verschiedenheit der Bedeutungen, die man bisher mit den Worten *Vernunft* und *Sinnlichkeit* zu verbinden gewohnt war. Kaum diejenigen, welche Sinnlichkeit und Vernunft in ihren Begriff des Erkenntnissvermögens aufzunehmen schienen, und das Erkenntnissvermögen, in das *sinnliche* oder *Untere*, und in das *vernünftigere* oder *Obere* eintheilten, fanden es für nöthig, sich selbst zu fragen, oder zu erklären: *was sie unter erkennen* verstünden. Ich habe weder von dem unsterblichen *Leibnitz*, noch von seinen würdigen Anhängern *Wolf*, *Bilfinger*, *Baumgarten*, eine bestimmte Erörterung hierüber auffinden können. Der letztere beginnt seine *Metaphysik* mit folgender Definition: „Die Metaphysik ist die Wissenschaft

schaft der ersten Erkenntnisgründe der menschlichen Erkenntniss" ohne sich in dem ganzen Werke, in welchem er sonst mit Erklärungen so freygebig ist, nicht einmal in denjenigen Theilen desselben, wo er vom Erkenntnissvermögen handelt, auch nur ein Wörtchen darüber entfallen zu lassen, was er unter diesem *Vermögen* gedacht wissen wolle. Gleichwohl dürfte es äusserst schwer, ich wage es zu sagen, unmöglich seyn, dasselbe durch Vergleichung seiner einzelnen Aeusserungen, und aus dem Zusammenhang des Ganzen herauszubringen. Wo er sich z. B. über den Unterschied zwischen *sinnlicher* und *verständiger Erkenntniss* erklärt, den er in der blossen Undeutlichkeit der einen, und Deutlichkeit der andern, oder, wie er sich selbst ausdrückt, in *einem grössern und kleinern Grade der Erkenntniss*, findet, spricht er in der Erörterung bloss von *Vorstellung*, die er mit der *Erkenntniss* verwechselt. Gleichwohl musste *Baumgarten* einen Unterschied zwischen *Erkenntniss* und Vorstellung angenommen haben. Aber welchen?

Locke hielt es keineswegs überflüssig anzugeben, was er unter Erkenntniss verstünde. „Erkenntniss" sagt er, „scheint mir nichts anderes zu seyn, als die Wahrnehmung des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung, oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits zwischen einigen (in der Aufschrift am Rande heisst es *zweyen*) unsrer Vorstellungen *)." Allein man darf sich nicht

 wun-

*) *Knowledge seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagree-*

wundern, dass dieser Begriff der Erkenntniss in der philosophischen Welt keinen Eingang gefunden hat, da er äusserst mangelhaft und unbestimmt ist, und mit den Bedingungen, die Locke selbst zur Erkenntniss als unentbehrlich festsetzt, durchaus nicht zusammenstimmt.

„Unsre Erkenntniss, sagt der scharfsinnige Den„ker *), ist nur in so ferne reel, als zwischen un„sren Vorstellungen und der Realität der Dinge (den „Gegenständen) Uebereinstimmung statt findet.“ Diese Uebereinstimmung ist doch wohl bey *jeder* Erkenntniss wesentlich, und eine Erkenntniss die nicht in diesem Sinne reell wäre, würde eben so viel seyn als eine Vorstellung die nichts vorstellt. Gleichwohl ist gerade diese wesentliche Bedingung, durch welche Erkenntniss zur Erkenntniss wird, in der Lockischen Erklärung ganz übergangen. Sie spricht bloss von Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen; aber die Vorstellungen sind doch von ihren Gegenständen wesentlich unterschieden. *Locke* erklärt sich auch in der Folge selbst, dass er bey den Vorstellungen, die er die *einfachen* nennt, diese Uebereinstimmung mit dem was nicht Vorstellung ist voraussetze. Diese Voraussetzung ist aber gerade dasjenige, worüber bey der Erklärung des Erkenntnisses die Frage war, da ohne dem Bewusstseyn, dass einer Vorstellung ein Gegenstand (etwas das nicht blosse Vorstellung ist) entspreche, eine Erkennt-

agreement and repugnance of any of our Ideas. V. II. B. IV. Ch. 1. Of Knowledge in General.

*) Ch. IV. Of the reality of human knowledge.

kenntniſs unmöglich reel, das heiſst, *keine Erkenntniſs* ſeyn würde.

Auch wird in der Lockiſchen Erklärung, die Erkenntniſs zur bloſsen Vorſtellung der logiſchen Funktionen des Urtheils und der Vernunftſchlüſſe gemacht, und folglich das Erkenntniſsvermögen mit demjenigen, was ſonſt Verſtand und Vernunft heiſst, verwechſelt. Wirklich war Locke durch dieſe Verwechslung genöthiget in der Folge von der *Vernunft* eine bloſse Beſchreibung zu geben, in welcher die eigentliche Funktion der Vernunft beym Erkennen überhaupt, von dem methodiſchen Verfahren derſelben bey der diſcurſiven Erkenntniſs, und wiſſenſchaftlicher Demonſtration, bald unterſchieden bald damit verwechſelt wird. Auch iſt es in der vortreflichen Erörterung über den Miſsbrauch des *Syllogismus*, in welche er ſich bey dieſer Gelegenheit einläſst, ſichtbar genug, daſs er die äuſsere Syllogiſtiſche Form, mit welcher der Schulwitz damals noch in den ſechszehn Schluſsformeln ſein Spiel trieb, nicht ganz von der innern Form des Vernunftſchluſſes ſelbſt, der eigenthümlichen Handlungsweiſe der Vernunft unterſchieden habe, die er um ſo leichter verkennen muſste, nachdem er das Bewuſstſeyn des Zuſammenhangs mehrerer Vorſtellungen, welches nur durch jene Handlungsweiſe der Vernunft möglich iſt, ſchon in ſeinen Begriff von Erkenntniſs aufgenommen hatte, und folglich, da er nachmals von der Vernunft insbeſondere zu ſprechen hatte, den Vernunftſchluſs unmöglich als das allgemeine und eigenthümliche Geſchäft, das die Vernunft beym Erkennen überhaupt habe, annehmen konnte. Er erklärte daher die Vernunft für die Fähigkeit, welche die Mittel Gewiſsheit und Wahr-

scheinlichkeit zu entdecken ausfindig macht und richtig anwendet *).

Umsonst habe ich bey so manchem Anhänger des unsterblichen Locke, umsonst bey dem scharfsinnigen Eklektiker *Plattner*, umsonst bey *Logikern* von Profession, z. B. dem verdienstvollen *Reimarus* nach einer ausdrücklichen Erklärung der *Erkenntniss* gesucht. Ich fand wohl bey einer aufmerksamen in dieser Absicht vorgenommenen Lektüre, das Wort *Erkenntniss* bald für Ueberzeugung, bald für Gewissheit, bald für Wissenschaft, u. s. w. gebraucht; fand dass der Begriff, den sie bey anderen Gelegenheiten damit verbanden, bald auf Bewusstseyn der Nothwendigkeit eines Urtheils, bald auf gedachte Nothwendigkeit einer Vorstellung, bald auf Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand hinwies; aber ich fand auch, dass der Gebrauch, den sie sowohl von dem Worte, als jenen Begriffen machten, wenn von Erkenntniss der Wahrheit, von Erkenntniss einer Vorstellung, von Erkenntniss eines Dinges das nicht Vorstellung seyn sollte, die Rede war, nie mit sich selbst zusammen stimmte, sich willkührlich veränderte, mit einem Worte, dass die vorzüglichsten mir bekannten philosophischen Schriftsteller über die Bedeutung des Wortes Erkenntniss weder unter einander, noch mit sich selbst einig sind.

§. V.

Es ist schlechterdings unmöglich sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntniss-

*) *The faculty which finds out the means and rightly applies them to discover certainty, and probability, is that which we call reason.*

nisſsvermögens zu vereinigen, ſo lange man über das Weſen des *Vorſtellungsvermögens* verſchieden denkt.

Man nehme was immer für einen Begriff der Erkenntniſs an: ſo ſetzt er den Begriff der Vorſtellung voraus. Nicht jede Vorſtellung iſt Erkenntniſs, aber jede Erkenntniſs iſt Vorſtellung. Iſt alſo aus dem Begriffe der Vorſtellung ein demſelben weſentliches Merkmal weggelaſſen, oder in denſelben ein fremdes, oder gar widerſprechendes aufgenommen, ſo iſt auch der Begriff der Erkenntniſs, in einem ſeiner Hauptmerkmale (nämlich der *Vorſtellung*) unrichtig. Und wenn zwey über das, was unter Erkenntniſsvermögen zu verſtehen ſey mit einander diſputiren; ſo darf nur der eine in ſeinem Begriffe von der Vorſtellung ein weſentliches Merkmal überſehen, oder ein fremdes aufgenommen haben (ohne daſs es beyde, die nur an die Erkenntniſs nicht an die Vorſtellung ausdrücklich denken, gewahr werden), und ſie werden in Ewigkeit über den Begriff der Erkenntniſs uneinig bleiben.

Geſetzt, man vereinigte ſich auch über folgende Definition der Erkenntniſs: Sie iſt das Bewuſstſeyn der Beziehung einer *Vorſtellung* auf ein beſtimmtes etwas, von ihr verſchiedenes, welches *Gegenſtand* heiſst: ſo würde dieſe Vereinigung ſo gut als keine ſeyn; ſie würde nur eine bloſse Formel, die jeder nach ſeinem Sinne verſtehen kann, betreffen; wenn man nicht über den Begriff der *Vorſtellung* und zumal über dasjenige Merkmal, *welches denſelben von dem Begriffe des Gegenſtandes* unterſcheidet, einig wäre. Ohne ſich über dieſes Merk-

Merkmal vereiniget zu haben, würde alle Uebereinstimmung über den Unterschied zwischen Erkenntniss und blosser Vorstellung unmöglich seyn.

Alles, was erkennbar seyn soll, muss vorstellbar seyn, obwohl nicht alles Vorstellbare darum auch erkennbar ist, weil sonst jede Vorstellung eine Erkenntniss seyn würde. Die Vorstellbarkeit oder die Möglichkeit der Vorstellung wird durch das Vorstellungsvermögen allein bestimmt. Das letztere muss also vor allen Dingen untersucht werden.

Die Vorstellung ist das *einzige* über dessen Wirklichkeit *alle* Philosophen einig sind. Wenigstens wenn es überhaupt etwas giebt, worüber man in der philosophischen Welt einig ist, so ist es die Vorstellung; kein Idealist, kein Egoist, kein dogmatischer Skeptiker kann das Daseyn der Vorstellung läugnen. Wer aber eine Vorstellung zugiebt, muss auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heisst dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken lässt. Sobald man nun über dieses einig geworden ist, hat man sich in den Besitz eines allgemeingültigen Princips gesetzt, aus welchem sich in der Folge die Gränzen des Erkenntnissvermögens, und die Möglichkeit allgemeingeltender Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, so wie allgemeingeltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen müssen, wenn sie anders bestimmbar sind.

Un-

Ungeachtet die *Vorstellung* von allen zugegeben wird, und jeder Philosoph einen Begriff von Vorstellung hat, so ist doch dieser Begriff nicht bey allen ebenderselbe, nicht bey allen gleich vollständig, gleich rein, gleich richtig. Man ist sogar über seine wesentlichsten Merkmale uneinig, wie sich zum Theil aus der Uneinigkeit über die Erkenntnifs schliefsen läfst, zum Theil im folgenden, wie ich hoffe, zu jedermanns Ueberzeugung dargethan werden soll. Sollte das Mifsverständnifs, welches dieser Uneinigkeit zum Grunde liegt, nicht gehoben werden können? Der Versuche, die sich mit der Untersuchung des Begriffes der Vorstellung beschäfftiget haben, sind noch nicht so viele gemacht worden, dafs man darum von einem neuen Versuche weniger hoffen dürfte.

Der Begriff des Vorstellungsvermögens führt unter andern auch diese Bequemlichkeit mit sich, dafs er sich, wenn einmal sein wesentliches Merkmal gefunden ist, sehr leicht allgemeingültig erschöpfen läfst, das heifst, dafs sich mit ihm eine Zergliederung vornehmen läfst, bey der man darüber einig werden kann, dafs man sich *aller* seiner vorstellbaren Merkmale bemächtiget habe, und keines übrig sey, welches durch einen unentwickelten und unbestimmten Begriff Keim oder Veranlassung künftiger Mifsverständnisse seyn könnte. Denn ist man bey der Untersuchung des Begriffs des Vorstellungsvermögens glücklich genug gewesen, das Wesentliche, das Haupt-Merkmal desselben entdeckt zu haben, so hat man in demselben zugleich das Merkmal und Kriterium der *Vorstellbarkeit* gefunden, aus welchem sich die Gränze aller

weite-

weiteren Zergliederung, an dem *Nichtvorstellbaren* leicht bestimmen läſst. Es kann dann ohne viele Mühe gezeigt werden, was und in wie ferne etwas, das zum Begriff der Vorstellung gehört, *vorstellbar* ist oder nicht.

Zwey-

ZWEYTES BUCH.

THEORIE DES VORSTELLUNGSVERMÖGENS ÜBERHAUPT.

Since the mind in all its thoughts and reaſonings hath no other *immediate* objet but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident that our Knowledge is only converſant about them.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 1.

Zweytes Buch.

Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt.

§. VI.

Das Wort *Vorstellungsvermögen* fasset in seiner weiteren Bedeutung alles zusammen, was zunächst zu den Bedingungen der Vorstellung gehört.

Dieser Paragraph soll nichts als die *weitere Bedeutung* des Wortes Vorstellungsvermögen ausdrücken, d. i. diejenige, über welche *alle* philosophischen Partheyen nur darum und nur in so ferne einig sind, weil und in wie ferne dieselbe, alle, jeder Parthey und jedem Anhänger derselben *eigenthümlichen* Bedeutungen umfaſst, und auf jede besondere Meynung vom Vorstellungsvermögen paſst. Ich lege hier nicht den bestimmten, sondern nur den bestimmbaren Begriff vor, und ziehe die äusserste Gränzlinie um das mir und allen denen, die etwas bey dem Worte Vorstellungsvermögen denken, gemeinschaftliche Feld der Untersuchung.

Dieſes Feld ſchlieſst alſo denjenigen ein, der unter Vorſtellungsvermögen die *Seele* ſelbſt, oder die *vorſtellende Kraft*, oder auch nur das *Vermögen* dieſer Kraft denkt; denjenigen, der das Vorſtellungsvermögen für ein Reſultat von dem Vermögen der Organiſation, und einer einfachen geiſtigen Subſtanz hält, oder aber für ein Vermögen der Organiſation allein; oder eines unkörperlichen Weſens allein; denjenigen, der ſich die Vorſtellung nicht ohne phyſiſche Einwirkung der Dinge auſser der Seele auf die Seele denken kann, und der folglich das Vermögen der Auſſendinge auf die Seele zu wirken, in ſeinen Begriff vom Vorſtellungsvermögen mit aufnimmt; mit einem Worte jeden, der ſich den Inbegriff desjenigen (ſey es was immer) denkt, wodurch die Vorſtellung *zunächſt* möglich wird.

So ausgemacht es auch den meiſten meiner Leſer ſcheinen wird, daſs zum Vorſtellungsvermögen, wenigſtens in dieſer weiteren Bedeutung, der *organiſche Körper*, und die ſogenannten äuſſeren und inneren ſinnlichen Werkzeuge gezählt werden müſſen — welche dem Zeugniſſe der Erfahrung gemäſs die Kanäle ſind, durch die von den Gegenſtänden *auſſer uns* der *Stoff* zu den Vorſtellungen dieſer Gegenſtände geliefert wird — ſo wenig iſt man in der philoſophiſchen Welt hierüber einig.

Es giebt nämlich *Idealiſten*, welche jenes Zeugniſs der Erfahrung geradezu für eine Täuſchung, und *Skeptiker*, welche daſſelbe für unzuverläſsig erklären. Die Einen glauben zu wiſſen, daſs es keine Körper geben könne, und daſs unſre Organiſation ſelbſt nur eine *bloſſe Vorſtellung* ſey; die andern aber — daſs man ſich durchaus nicht überzeugen

könne,

könne, woher unsre Vorstellungen kommen; indem sogar die Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen unausgemacht sey, und ewig unausgemacht bleiben müsse.

Die *Materialisten*, welche allen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte und der Organisation läugnen, sind freylich über die Unentbehrlichkeit der letztern zur Vorstellung unter sich einig: denn sie halten das Vorstellungsvermögen für nichts als eine Beschaffenheit, Eigenschaft, Kraft gewisser Organisationen.

Wenn im Gegentheile die *Dualisten* einen wesentlichen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, das sie Seele, und der Organisation, die sie Leib nennen, annehmen, und den Leib für ein *blosses Instrument* der Seele gelten lassen; so sind sie doch hierüber unter sich uneinig, ob sie dieses Instrument *zu allen*, oder nur zu einer *gewissen Art* von Vorstellungen, nämlich den sogenannten *sinnlichen* allein für unentbehrlich halten; und folglich ob sie die Organisation in den Begriff des Vorstellungsvermögens überhaupt, oder *nur* in den Begriff des sinnlichen Vorstellungsvermögens allein aufnehmen sollen.

Diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur derselben zu beweisen unternehmen, sehen sich durch die Hinfälligkeit des organischen Körpers genöthiget, entweder die Unentbehrlichkeit der Organisation überhaupt zu läugnen, oder der Seele einen feineren nach dem Tode fortdaurenden Körper beyzulegen. Zu einem von beyden müssen sich die *Spiritualisten* bekennen, welche das Vorstellungsvermögen für eine Kraft eines un-

körperlichen einfachen Wesens halten, die nach einigen *alle*, nach andern aber nur die *übersinnlichen* Vorstellungen nicht durch Eindruck von aussen erhält, sondern aus ihren eigenen Anlagen entwickelt; und nach einigen des Körpers, von dem sie blosse *Einschränkung* in ihren Handlungen erfährt, gar nicht bedarf, nach andern aber durch ihn nur für die Zeit dieses Lebens den Stoff erhält, den sie zu ihren Vorstellungen verarbeitet.

Da es also in der philosophischen Welt noch *keineswegs ausgemacht* ist, ob, und in wie ferne die Organisation zu den Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorstellungsvermögens aber keine andere als *allgemeingeltende* Prämissen zuläfst: so darf hier die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Vorstellung weder behauptet noch geläugnet werden; sie muss einstweilen dahingestellt bleiben, und darf so wenig als ihr Gegentheil, schlechterdings nicht in denjenigen Begriff des Vorstellungsvermögens hineingezogen werden, der die *Grundlage* unsrer Theorie ausmachen soll, und der in dieser Eigenschaft durchaus nichts enthalten darf, worüber nicht alle denkende Köpfe unter sich einig sind, sobald sie daran erinnert werden.

Dass es einen solchen Begriff vom Vorstellungsvermögen wirklich gebe, beweiset selbst die Streitfrage: ob die Organisation zum Vorstellungsvermögen gehöre oder nicht? Sie wäre an sich unmöglich, wenn die Organisation ein so wesentlicher Bestandtheil des blossen Begriffes vom Vorstellungsvermögen wäre, dass dieser ohne jenes Merkmal gar nicht gedacht werden könnte. Aller Streit würde hier unmöglich seyn, wenn nicht die Partheyen,

wäre es auch nur durch eine stillschweigende Uebereinkunft, auch ohne es selbst bestimmt zu wissen, über etwas einig wären, das sie Vorstellungsvermögen nennen, und das sie von dem andern Etwas, worüber sie nicht einig sind, nämlich der Organisation unterscheiden. Sie mögen das Vorstellungsvermögen in der blossen Organisation allein, oder in einer von der Organisation verschiedenen einfachen Substanz allein, oder in beyden zusammengenommen aufsuchen: so ist es doch nur immer ein und eben dasselbe *Vermögen*, das sie aus verschiedenen Quellen ableiten; ein und eben dasselbe bestimmte logische Subjekt, das sie, weil kein Subjekt anders, als durch ein Prädikat bestimmbar ist, durch ein gemeinschaftliches Prädikat denken müssen, wenn sie unter sich ausmachen wollen, ob ein anderes Prädikat (die Unentbehrlichkeit der Organisation) damit verknüpft werden müsse oder nicht. Um dieses gemeinschaftliche Prädikat, oder den Inbegriff solcher Prädikate, ausfindig zu machen, müssen wir den oben aufgestellten ziemlich unbestimmten und in seinen Merkmalen vieldeutigen Begriff näher zu bestimmen suchen.

Es giebt *äussere* und *innere Bedingungen* der Vorstellung. *Aeussere*, die ausser der Vorstellung selbst vorkommen, von ihr nothwendig *unterschieden* werden müssen, aber gleichwohl als nothwendige Bedingungen mit ihr verknüpft sind. *Innere*, die in der Vorstellung selbst vorkommen müssen, wesentliche Bestandtheile derselben ausmachen, und nicht von ihr unterschieden werden können, ohne sie selbst aufzuheben. So sind z. B. die Aeltern, *äussere*, Gemüth und Körper aber *innere* Bedingungen eines *Menschen*. Doch was bedarf es

 hier

hier eines erläuternden Beyſpiels; da die Unterſcheidung zwiſchen äuſsern und innern Bedingungen der Vorſtellung, wie man bald ſehen wird, unter die äuſserſt wenigen Punkte gehört, worüber alle denkenden Köpfe einverſtanden ſind. Das Merkmal des Begriffes der Vorſtellung, das die *Grundlage* meiner Theorie abgeben ſoll, liefert der folgende Paragraph.

§. VII.

Man iſt, durch das *Bewuſstſeyn* genöthiget, darüber einig, daſs zu jeder Vorſtellung ein vorſtellendes Subjekt, und ein vorgeſtelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorſtellung*, zu der ſie gehören, *unterſchieden* werden müſſen.

Ungeachtet beynahe buchſtäblich wahr iſt, was *Cicero* von den *Liebhabern der Weisheit* irgendwo ſagt: „Kein Kranker habe etwas ſo tolles geträumt, das nicht irgend ein Philoſoph wachend behauptet hätte;" ſo zweifle ich doch, ob es irgend einem Sophiſten älterer und neuerer Zeiten je eingefallen iſt, eine Vorſtellung ohne Subjekt und Objekt anzunehmen, und ſich der Unterſcheidung zwiſchen dieſen drey weſentlich verſchiedenen, und innigſt verknüpften Dingen erwehren zu wollen. Er hätte das *Bewuſstſeyn* läugnen oder vielmehr verloren haben müſſen. Man iſt ſich ſeiner Selbſt, ſeines *Ichs*, nur durch die Vorſtellung bewuſst, die man von ſeinem Selbſt, dem *Subjekte* unterſcheidet, das man ſo wenig als die Vorſtellung ſelbſt läugnen kann, und man iſt ſich ſeiner *Vorſtellung* nur durch dasjenige bewuſst, was durch ſie *vorgeſtellt* wird, und was man von ihr ſelbſt unterſcheidet, gleichwohl aber ſo wenig als ſie ſelbſt läugnen kann.

Sollte

Sollte es je im Ernste *Egoisten*, d. h. Philosophen gegeben haben, die das Daseyn aller Gegenstände ausser ihrem Ich geläugnet haben; so wären doch auch diese durch das unläugbare, unwidersprechliche, allen Sophistereyen Trotz biethende Bewusstseyn gedrungen gewesen, nicht nur ihr vorstellendes *Ich* von den Vorstellungen desselben, sondern auch von jeder dieser Vorstellungen ein gewisses Etwas, das durch dieselben *vorgestellt* wird, zu unterscheiden, ein Etwas, das sie mit uns andern Gegenstand nennen, oder mit dem Prädikate des *Vorgestellten* bezeichnen müssen, wenn sie von uns andern verstanden werden wollen. Sey es, das der Egoist dieses Etwas selbst wieder für eine Vorstellung halte; so muss er doch diese vorgestellte Vorstellung von der in welcher sie vorgestellt wird, unterscheiden, und sich selbst eingestehen, dass er zwey sehr verschiedene Vorstellungen habe, wenn er sich den *Gegenstand* einer Vorstellung, und die *blosse Vorstellung* dieses Gegenstandes denkt, und dass es keineswegs auf ihn ankomme, diesen Unterschied aufzuheben.

Da hier nicht behauptet wird, *dass* und *wie* die Gegenstände *ausser dem Gemüthe* vorhanden sind, sondern nur, dass sie von den *blossen* Vorstellungen unterschieden werden müssen: so habe ichs hier eben so wenig mit den *Idealisten* und den *Skeptikern* aufzunehmen; und da ich bloss den im *Bewusstseyn* selbst vorkommenden Unterschied zugegeben wissen will, ohne mich auf den ausser dem Bewusstseyn gelegenen Grund derselben einzulassen: so komme ich mit keiner Parthey, was sie auch immer für einen Namen haben mag, ins Gedränge. Keine behauptet, dass das, was vorstellt, und das,

was vorgeſtellt wird *Nichts* ſey; und daſs das Etwas, welches vorſtellt, und das Etwas, welches vorgeſtellt wird, von der *bloſſen Vorſtellung* nicht zu unterſcheiden ſey.

Da nun das vorſtellende Subjekt und das vorgeſtellte Objekt von der Vorſtellung, zu welcher ſie gehören, nicht nur unterſchieden werden können, ſondern auch müſſen: ſo machen ſie keine Beſtandtheile der Vorſtellung ſelbſt aus, und gehören bloſs zu den *äuſſeren Bedingungen* der Vorſtellung, und müſſen aus dem Begriffe der *Inneren* zur *bloſſen* Vorſtellung allein gehörigen, und dieſelbe ausmachenden Bedingungen ſorgfältig weggelaſſen werden.

Und ſo hätten wir denn durch die bloſſe Hinwegräumung desjenigen, was nicht hineingehört, den Begriff des Vorſtellungsvermögens näher beſtimmt, und dadurch den Begriff des Vorſtellungsvermögens im engeren Sinne oder des *bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt* erhalten.

§. VIII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engeren* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den *inneren* Bedingungen der Vorſtellung allein gehört, und ſchlieſst folglich ſowohl die vorgeſtellten *Objekte* als das vorſtellende *Subjekt*, als *äuſſere* Bedingungen, aus.

„Zur bloſſen Vorſtellung gehört die vorſtellende *Kraft* der einfachen denkenden Subſtanz," höre ich hier den *Spiritualiſten* — „die vorſtellende Kraft

einer gewiſſen Organiſation" — den *Materialiſten* „die vorſtellende Kraft iſt das bloſſe Reſultat der Kräfte der einfachen Subſtanz und der Organiſation" — den *Dualiſten* mir in die Rede fallen. Meine Herrn! auch in dieſem Paragraph begehre ich keineswegs zu läugnen, was ſie behaupten. Ich erſuche ſie nur, mit dem Beſtehen auf ihren beſondern Meynungen über die Natur der vorſtellenden *Kraft* ſo lange inne zu halten, bis wir den Verſuch miteinander gemacht haben, über den Begriff des bloſſen Vorſtellungsvermögens einig zu werden. Ich habe meine guten Gründe, warum ich mich des Ausdrucks *vorſtellender Kraft* nicht gerne bediene. Ich unterſuche hier den Begriff des *Vorſtellungsvermögens;* und weiſs, daſs man ſich unter *Kraft*, wenigſtens gemeiniglich, das Vermögen mit dem *Subjekte* deſſelben zuſammen genommen, die vorſtellende *Subſtanz* denkt. Man hat ja lange genug, und allgemein genug verſucht das Vorſtellungsvermögen durch die vorſtellende Kraft kennen zu lernen; warum ſoll mir nicht einmal der Verſuch vergönnt ſeyn, die Kraft, durch das Vermögen zu beſtimmen; wo ich dann ohne einen Cirkel zu machen, die *Kraft* keineswegs in den Begriff des Vermögens aufnehmen darf. Iede Kraft äuſſert ihr thätiges und leidendes *Vermögen* nur an ihren Wirkungen; und es iſt kein anderer Weg eine Kraft kennen zu lernen, als daſs man an den Wirkungen dasjenige ausfindig zu machen ſucht, wodurch ſie zunächſt möglich wurden, das heiſst, das *Vermögen* der Kraft. Die vorſtellende Kraft iſt nur durch ihre Wirkung, die *Vorſtellung*, erkennbar. Wir wollen alſo fürs erſte nicht ſie ſelbſt, ſondern nur dasjenige von ihr unterſuchen, was in ihrer Wirkung der *bloſſen Vorſtellung*

ſtellung ſelbſt vorkommt. Nicht *ſie ſelbſt*, das wirkende Subjekt, ſondern nur ihr Vermögen, oder vielmehr Merkmale ihres Vermögens, können in ihrer Wirkung, der Vorſtellung, vorkommen. Gelingt es uns, dieſes bloſse Vermögen aus der *Vorſtellung* zu entwickeln, ſo haben wir auch die Kraft, in wie weit ſie erkennbar iſt, kennen gelernt.

Durch dieſe Beſtimmung des Begriffes von Vorſtellungsvermögen im engern Sinne des Wortes, werden aus unſrer Unterſuchung, die nunmehr das *bloſse* Vorſtellungsvermögen allein betrifft, die Fragen über die Natur des vorſtellenden Subjektes, oder der Seele, und der vorgeſtellten Objekte, oder der Dinge auſser uns, ausgeſchloſſen, welche ſich bisher immer in jene Unterſuchung eingeſchlichen, und das Ziel derſelben verrückt haben. So nahe auch den Philoſophen die Unterſcheidung zwiſchen den *äuſſern* und *innern* Bedingungen der Vorſtellung durch das Bewuſstſeyn gelegt wurde, ſo allgemein wurde ſie von ihnen bisher vernachläſsiget, und es iſt ihnen nie eingefallen, (den meiſten unter ihnen ſogar iſt es noch unbegreiflich) daſs bey der Unterſuchung des bloſsen Vorſtellungsvermögens, weder von dem vorſtellenden Subjekte noch von den vorgeſtellten Objekten die Rede ſeyn dürfe. Die Frage: Worin beſteht das Vorſtellungsvermögen, wurde daher mit den von ihr ſo ganz verſchiedenen Fragen: Worin beſteht das Vorſtellende in uns? und, wie wirkt die vorſtellende Kraft? verwechſelt, oder vielmehr über dem fruchtloſen Beſtreben, die letztere zu beantworten ganz übergangen. *Vorſtellen*, behauptete der eine Philoſoph, iſt das Reſultat von der Zuſammenwirkung einer Einfachen Subſtanz (der Seele) mit

einem

einem organiſchen Körper; die Seele iſt alſo ſo wenig ohne Leib, als dieſer ohne jene der Vorſtellung fähig. *Denken*, ſagt der andere, kann nur die Wirkung eines unkörperlichen Weſens ſeyn, und da bey allen Vorſtellungen mehr oder weniger gedacht wird, ſo iſt das Vorſtellungsvermögen ein Vermögen eines *Geiſtes*. *Empfinden*, erwiederte ein dritter, iſt nur einem organiſchen Körper möglich; und da ſich alle Vorſtellungen auf Empfindungen zurückführen laſſen, ſo iſt das Vorſtellungsvermögen ein Vermögen einer gewiſſen Organiſation. Hierdurch wurden alle Unterſuchungen über das Vorſtellungsvermögen mehr oder weniger polemiſch, und die im Tumulte des Kampfes erregten Staubwolken entzogen den Gegenſtand, von dem eigentlich die Frage ſeyn ſollte, gewöhnlich aus den Augen der Kämpfer. Man hatte noch nicht unter ſich ausgemacht, was man unter *vorſtellen*, *empfinden*, *denken* verſtehe, und wollte dafür die *Urſache* des Vorſtellens, Empfindens, Denkens erforſchen. Man erwartete von der Unterſuchung der vorſtellenden Kraft den Aufſchluſs darüber, was man ſich unter einer Vorſtellung zu denken hätte, und ſuchte von dem vorſtellenden Subjekte, und zuweilen auch von den vorgeſtellten Objekte zu lernen, was die bloſſe Vorſtellung ſey.

Es bedarf keiner tiefſinnigen Betrachtungen, um die Wichtigkeit der von uns feſtgeſetzten Unterſcheidung zwiſchen dem Vorſtellungsvermögen in weiterer und engerer Bedeutung, oder welches eben ſo viel heiſst, der Unterſcheidung zwiſchen den Vorſtellungsvermögen, wobey die Seele ſelbſt und die auf ſie einwirkende Kraft der Auſſendinge gedacht wird; und dem *bloſſen Vorſtellungsvermögen*

mögen, wo beydes ausgeschlossen bleibt, in einem auffallenden Lichte gewahr zu werden. Wir kennen die Objekte ausser uns, und selbst das Vorstellende in uns, *nur durch die Vorstellungen*, die wir von ihnen haben und die wir von ihnen selbst unterscheiden müssen. Die vorgestellten Dinge ausser uns, und unsre Seele sind nicht die Vorstellungen selbst, die wir von ihnen haben, und unser Bewusstseyn muss allen Versuch, das *Vorgestellte* für die *blosse Vorstellung*, und diese für das *Vorstellende* zu *substituiren* ganz unmöglich machen. So lange wir also nicht bestimmt wissen, was zur Vorstellung, in wie ferne sie *blosse Vorstellung* ist, gehört: so lange müssen wir dasjenige, was nur der blossen Vorstellung zukömmt, theils auf die vorgestellten Gegenstände, theils auf das vorstellende Subjekt übertragen, die Prädikate, die so verschiedenen Dingen als da sind die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte zukommen, unter einander verwirren, und folglich Sachen mit Vorstellungen und diese mit jenen verwechseln, woraus nothwendig Missverständniss, Mangel allgemeingültiger Grundsätze, und unauflösliche Verwirrung aller philosophischen Notionen entspringen muss. Es wird sich in der Folge immer augenscheinlicher zeigen, wie sehr diess bisher der Fall war. Man mischte in die Untersuchung des Vorstellungsvermögens, die derselben fremden Probleme von dem vorstellenden Wesen oder der Seele, und den Gegenständen ausser der Seele ein, ungeachtet man durch sein Bewusstseyn gedrungen war, einzugestehen, dass sich von allen diesen Dingen *nur durch die Vorstellungen* etwas wissen liesse, die man von ihnen habe, aber von ihnen selbst unterscheiden müsse. Man vergass dieses Unter-

schiedes

schiedes gerade in demjenigen Momente, wo man ihn am meisten vor Augen haben sollte; indem *er* allein bey der Untersuchung des Vorstellungsvermögens die Frage hätte veranlassen können und müssen: Was gehört denn zur Vorstellung in wie ferne dieselbe nichts als *blosse Vorstellung* ist; und in dieser Eigenschaft sowohl von den vorgestellten Objekten, als dem vorstellenden Subjekte unterschieden werden muss? d. h. Worin besteht das blosse Vorstellungsvermögen, das Vorstellungsvermögen im engern Sinne? — Das vorstellende Subjekt, und seine Kraft, und die Mitwirkung der vorgestellten Objekte, welche alle ich nur durch Vorstellungen zu kennen vermag, d. h. das Vorstellungsvermögen im weitern Sinne, und was zu ihm gehört, mag bestehen, worin es wolle; die vorstellende *Kraft* mag ein Geist, oder ein Körper, oder ein Resultat von beyden seyn; diess alles bleibt einstweilen dahin gestellt, indem ich die Frage beantworte: was ist unter dem blossen Vorstellungsvermögen, durch welches allein Vorstellung von der Seele und von Aussendingen möglich ist, zu verstehen?

Ich erinnere hier den *Idealisten* und den *dogmatischen Skeptiker*, dass ich bey meiner Unterscheidung zwischen Vorstellung, dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, die sie mir in Kraft ihres Bewusstseyns einräumen müssen, keineswegs den Unterschied zwischen Seele und Körper, ja auch sogar den Unterschied zwischen den vorstellenden Subjekte und allen sogenannten Gegenständen ausser uns, weder behaupte noch läugne, und dass ich hier folglich nichts aufstelle, was mir diese Sekten ihren Systemen zufolge nicht eingestehen könnten.

„Aber wie? höre ich hier einem unſrer Empiriker mir einwenden, heiſst dieſs nicht den Vorſtellungen diejenige Wirklichkeit einräumen, die man von den *Sachen* dahingeſtellt ſeyn läſst?" Nicht doch! Mein dahingeſtellt ſeyn laſſen iſt kein dogmatiſcher Zweifel, und nimmt keineswegs den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper oder auch die Wirklichkeit der Dinge auſſer uns in Anſpruch. — Ich enthalte mich nur ſo lange alles Behauptens, bis ich mit meinen Leſern über Principien einig geworden bin, wo ſich dann zeigen wird, daſs ich den ſogenannten *Sachen* eben ſo wenig bloſs *ideale*, als den *Vorſtellungen reale Wirklichkeit* beylege, wie man den miſsverſtandenen Verfaſſer der Kritik der Vernunft ſo oft beſchuldiget hat.

Spinoza hebt den Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden und den vorgeſtellten Dingen in ſo ferne auf, als er nur eine *einzige Subſtanz* zuläſst; *Leibnitz* und die *Dualiſten* glaubten dieſen Unterſchied *zu erkennen*. Der Erſte verſuchte ihn durch die Annehmung *verſchiedener Arten*, einer einzigen Gattung von Subſtanzen (der Einfachen nämlich) — die letztern verſuchten ihn durch *zwey verſchiedene Gattungen* von Subſtanzen (einfache und zuſammengeſetzte) zu erklären. Der Streit dieſer drey verſchiedenen Partheyen ſowohl unter einander als mit den *dogmatiſchen Skeptikern*, welche die Behauptungen einer jeden derſelben in Anſpruch nehmen, iſt nichts weniger als entſchieden. Es wird ſich aber in der Folge ergeben, *wie* dieſer ganze Streit auf immer wegfallen müſſe, wenn man die Streitfrage ſelbſt bey der Unterſuchung des bloſſen Vorſtellungsvermögen auf eine Zeitlang bey Seite ſetzt; und man wird dann vielleicht völlig einſe-

einsehen, warum man vorher über den Begriff der *blossen* Vorstellung einig seyn müsse wenn man von *Sachen*, über die sich durch *Erfahrung* nichts ausmachen läſst, nicht — deräsonniren will.

Indem wir nun gegenwärtig das Vorstellungsvermögen im engeren Sinne zu untersuchen haben, müssen wir angeben: *worin* denn eigentlich die *inneren* Bedingungen der Vorstellung überhaupt bestehen? was denn dasjenige sey, welches in jeder Vorstellung, wenn sie Vorstellung seyn soll, vorkommen muſs? was denn zur *blossen Vorstellung* wesentlich gehöre? Hiezu ist vor allen Dingen unumgänglich nothwendig, daſs der Begriff einer blossen Vorstellung aufs genauste bestimmt werde. Auch das Wort *blosse Vorstellung* kann mehr als *eine* Bedeutung haben.

§. IX.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner weitern Bedeutung die Empfindung, den Gedanken, die Anschauung, den Begriff, die Idee, mit einem Worte, alles zusammen, was in *unsrem Bewuſstseyn* als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anschauens, Begreifens, vorkömmt.

I.

Bey der bisherigen leidigen Unbestimmtheit, in welcher die Philosophen den wichtigen Begriff der Vorstellung gelassen haben, wurde das Wort *Vorstellung* ohne Unterschied für alles was im Gemüthe vorgeht, für jedes Wirken und Leiden desselben gebraucht; ja, von vielen wurde die Vorstel-

lung sogar als eine blosse *Veränderung des Gemüthes* definiert. Gleichwohl ist die *Vorstellung* von dem *Vorstellen*, wie Wirkung von der Handlung, wie Folge vom Grunde unterschieden: so, dass Vorstellung, nie das beym Vorstellen vorgehende Wirken und Leiden des Gemüthes, sondern *nur* das, was aus diesem Wirken und Leiden entstanden ist, das unmittelbare Produkt des Vorstellens, heissen kann. Da man die Worte *Gedanken*, *Begriff*, *Idee*, nie für *Handlungen*, sondern immer für *Wirkungen* des Vorstellens gebraucht; so ist auch die Bedeutung, in welcher man den *Gedanken*, den *Begriff* und die *Idee* unter dem gemeinschaftlichen Namen der Vorstellung zusammenfasst nie *zweydeutig*. Hingegen ist dieses bey der *Empfindung* und der *Anschauung* der Fall. Empfindung heisst bald das Afficiert werden des Gemüthes, die Veränderung welche ein Eindruck bewirkt, das leidende Verhalten des Gemüthes bey demselben, und bald die dadurch entstandene Vorstellung; und so heisst Anschauung bald so viel als das *Anschauen*, bald aber die durchs Anschauen unmittelbar bewirkte Vorstellung. Dieser in ihren Folgen höchst wichtigen Zweydeutigkeit der weitern Bedeutung des Wortes Vorstellung wird dadurch vorgebeugt, dass dasselbe nie für irgend ein *Wirken* oder *Leiden* des Vorstellungsvermögens, sondern immer für die Wirkung, das Produkt derjenigen Veränderung, die *vorstellen* heisst, gebraucht werde; wie ich denn auch dasselbe in der Folge immer nur in der letztern Bedeutung gebrauchen werde.

2.

Jede *Empfindung*, jeder *Gedanke*, jede *Anschauung*, jeder *Begriff*, jede *Idee* ist eine Vorstellung;

lung; aber nicht jede *Vorstellung* ist Empfindung, nicht jede ist Gedanke, u. s. w.; oder diess alles zusammengenommen. Ungeachtet das Wort *Vorstellung*, welches die Gattung bezeichnet, für jede dieser Arten gebraucht werden kann, so kann doch keine Benennung einer blossen Art die Gattung ausdrücken. Aber freylich muss man, um diese Regel befolgen zu können, die *Arten* sowohl von der *Gattung* als *untereinander* selbst zu unterscheiden wissen, welches leider! in Rücksicht auf die *Vorstellungen* bis itzt keineswegs der Fall war. Unsre bisherige Philosophie war in den meisten Fällen weit entfernt, von den *Unterschieden*, z. B. zwischen *Empfindung*, *Begriff* und *Idee*, auf welche schon die Sprache durch die blosse Verschiedenheit dieser Worte hätte aufmerksam machen sollen, Gebrauch zu machen. Sie verwirrte gewöhnlich *) die (wie sich in der Folge zeigen wird) sehr verschiedenen Bedeutungen dieser Worte durcheinander, während sie durch ihre Sachwalter die Schuld von der Langsamkeit ihrer Fortschritte, und den ewigen Streitigkeiten auf ihrem Gebiethe, so oft auf die *Armuth der Sprache* wälzen liess. Ungeachtet man es aber bisher mit den Benennungen der verschiedenen Vorstellungen nicht so genau nahm, dass man die Vorstellungen, welche der Sinnlichkeit angehören, *Empfindungen*, — die aber, welche man dem Verstande und der Vernunft zueignet, *Begriffe* und *Ideen* ausschliessend genannt hätte: so war man gleichwohl wenigstens darüber einig, dass nicht alle Vorstellungen ohne

*) *Confused Ideas are such as render the use of words incertain, and take away the benefit of distinct names.* Locke.

Unterſchied Empfindungen, Begriffe, Ideen; wohl aber, daſs alle Empfindungen, Begriffe und Ideen ohne Unterſchied Vorſtellungen heiſſen können. Ich habe alſo in ſo ferne gegen dasjenige, was in §. IX. feſtgeſetzt wird, keine Einwendung zu beſorgen.

§. X.

In wie ferne Empfindungen, Gedanken, Anſchauungen, Begriffe, Ideen *Vorſtellungen* ſind, die durch Empfinden, Denken, Begreifen u. ſ. w erhalten werden, in ſo ferne gehört das Vermögen zu empfinden, denken, begreifen, u. ſ. w. zum Vorſtellungsvermögen im engern Sinne; oder, welches eben ſo viel heiſst, das Wort Vorſtellungsvermögen faſst in ſeiner engeren Bedeutung *Sinnlichkeit, Verſtand* und *Vernunſt* zuſammen.

Hier ſollte man denken, wäre ich gegen Miſsverſtändniſs und Widerſpruch genugſam durch den Sprachgebrauch geſichert, welcher Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft als weſentliche Beſtandtheile in dem Begriffe des menſchlichen Vorſtellungsvermögens oder *Gemüthes* zuſammenfaſst. Allein die ſo gewöhnliche Verwechslung des vorſtellenden Subjektes mit dem Vorſtellungsvermögen, der Seele mit dem Gemüthe, dürfte mir bey manchem Leſer, der das Vorſtellungsvermögen für die *Kraft* eines Geiſtes hält, und dieſem Geiſte entweder geradezu alle *Sinnlichkeit* abſpricht, oder nur in ſo ferne einräumt, als derſelbe mit einem organiſchen Körper verbunden iſt, harten Widerſpruch zuziehen. Es iſt alſo wohl nicht überflüſſig zu erinnern, daſs hier ſchlechterdings nicht von der *Seele*, über deren

deren Natur ich durchaus wenigstens für itzt nichts auszumachen begehre, sondern nur vom *Vorstellungsvermögen* die Rede sey, dasselbe mag herkommen, *wo* es wolle, und angehören *wem* es wolle. In wie ferne nun zu diesem Vorstellungsvermögen, das Vermögen *zu empfinden* gehört, welches dem Sprachgebrauch zufolge *Sinnlichkeit* heisst, in so ferne macht Sinnlichkeit einen wesentlichen Bestandtheil des Begriffes des Vorstellungsvermögens in der engeren Bedeutung dieses Wortes aus.

Unsre empirische *Psychologie* hat sich bisher mit der Sinnlichkeit, und unsre *Logik* mit dem Verstande und der Vernunft so glücklich beschäftiget, dass es manchem Philosophen von Profession, der das Wort Vorstellungsvermögen nur allein in der bisher angegebenen *engeren* Bedeutung nimmt, und sich unter demselben nichts weiter als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft denkt, wohl eine lächerliche Anmassung scheinen dürfte, über das Vorstellungsvermögen etwas Neues, Merkwürdiges, oder gar eine Reformation der Philosophie veranlassendes sagen zu wollen. Gleichwohl, wenn die Männer, die das *Nil Novi sub Sole* so oft zur Unzeit im Munde führen, bedenken wollten, dass durch alle bisherigen Versuche die *Wissenschaft* des Vorstellungsvermögens noch nicht so weit vorwärts gerückt ist, dass man darüber einig wäre: *was* denn durch unser Gemüth erkannt werden könne, ob z. B. nur Sinnliche, oder auch übersinnliche Gegenstände? so dürften sie doch die Vermuthung nicht sogar unwahrscheinlich finden, dass die Kenntniss des menschlichen Vorstellungsvermögens, durch alle Bekanntschaft mit den *psychologischen* Gesetzen der Sinnlichkeit, und den *logischen* des Verstandes

und der Vernunft noch lange nicht erſchöpft ſey. Wirklich giebt es eine Bedeutung der Worte *Vorſtellung* und *Vorſtellungsvermögen*, an welche man weder in der *Pſychologie*, noch in der *Logik* bisher gedacht, die man wenigſtens in Beyden ganz unbeſtimmt gelaſſen hat, und die der *allgemeinen Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt* aufbehalten war.

§. XI.

Das Wort *Vorſtellung* faſſet in ſeiner engſten Bedeutung *nur* dasjenige zuſammen, was die Empfindung, der Gedanke, die Anſchauung, der Begriff, und die Idee untereinander *gemeinſchaftliches* haben.

Die Vorſtellungen der Sinnlichkeit haben mit den Vorſtellungen des Verſtandes und der Vernunft bey aller ihrer anerkannten Verſchiedenheit das Gemeinſchaftliche, daſs in ihnen etwas *vorgeſtellt* wird. Ich nenne den Begriff, den ich dadurch erhalte, wenn ich dieſes Gemeinſchaftliche aushebe, und für ſich allein denke, den Begriff der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, in der engſten Bedeutung des Wortes. Das Wort *Vorſtellung* in dieſer Bedeutung bezeichnet nur den *Inhalt* des Begriffes der Vorſtellung überhaupt, den man von dem *Umfange* deſſelben wohl unterſcheiden muſs. Dieſer *Umfang* iſt *ſehr groſs:* denn er befaſst alles, was Vorſtellung in weiterer Bedeutung heiſst, Empfindung, Gedanken u. ſ. w. Iener *Inhalt* hingegen iſt *ſehr klein:* denn er ſchlieſst alles aus, was nicht in den Begriff der Vorſtellung überhaupt gehört, und folglich die Merkmale der Sinnlichkeit des Verſtandes, der Vernunft, wodurch ſich die Vorſtellun-

stellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft von einander unterscheiden. Das Wort *Vorstellung im strengsten Sinne*, bezeichnet also hier lediglich den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, der, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten *Unter* sich begreift, ohne eine einzige *in* sich zu fassen, in seinen Inhalt aufzunehmen, unter seinen wesentlichen Merkmalen zu enthalten. Er ist ein Merkmal, das allen besonderen Arten von Vorstellungen zukömmt, aber keine besondere Art von Vorstellung ist ein Merkmal, das ihm eigenthümlich wäre.

Man wende hier ja nicht ein, daſs es keine Vorstellung in diesem strengen Sinne geben könne, weil doch jede wirkliche Vorstellung *entweder* eine Empfindung, *oder* ein Gedanke oder u. s. w. seyn müsse. Dieſs würde eben so viel sagen, als die bestimmteste Bedeutung des Wortes *Mensch*, in welcher dasselbe weder irgend einen einzelnen Menschen, noch eine Menschenart, oder Klasse, sondern nur die Gattung — das vernünftige Thier, allein bezeichnet, verwerfen wollen, weil die Gattung nicht ausser den Arten und die Art nur in den Individuen existieren kann. Wenn die Gattungen unmöglich ohne die gröſste Verwirrung in unsren Begriffen anzurichten, und allem unsren Philosophieren ein Ende zu machen, mit den Arten und Individuen verwechselt werden können, und dürfen: so muſs auch die *Vorstellung überhaupt* als *Gattung* aufs genauste von den *besondern Vorstellungen* als *Arten* unterschieden, und der Inbegriff der ihr in jener Eigenschaft zukommenden Merkmale mit der gröſsten Bestimmtheit besonders aufgestellt werden. Ich habe für den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, darum den *Ausdruck Vor-*

ſtellung in engſter Bedeutung gewählt, weil der Gattungsbegriff den Namen *Vorſtellung* mit keinem andern Begriffe theilt, während der Namen *Vorſtellung*, wenn er *Arten* bezeichnet, *mehreren*, nämlich der Empfindung, dem Gedanken, dem Begriffe u. ſ. w. zukömmt; und folglich als gemeinſchaftliche Benennung der Arten weitere Bedeutung hat, d. i. mehr als *einen* Begriff zu bezeichnen gebraucht wird.

§. XII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engſten* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den innern Bedingungen der bloſſen Vorſtellung im ſtrengſten Sinne gehört, und bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verſtand, noch Vernunft.

Das Vorſtellungsvermögen bloſs in *engerer* (nicht in engſter) Bedeutung faſst Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammen; und beſteht daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus dem Verſtande, noch aus der Vernunft allein, ſondern aus allen dieſen Vermögen zuſammengenommen. Lieſse ſich alſo das Vorſtellungsvermögen nur in *engerer* Bedeutung denken, ſo müſste *jede beſondere* Vorſtellung nothwendig das Produkt der Sinnlichkeit des Verſtandes und der Vernunft *zuſammengenommen* ſeyn; das Vorſtellungsvermögen könnte ſich bey gewiſſen Vorſtellungen z. B. den Empfindungen nicht als Sinnlichkeit ohne Mitwirkung der Vernunft äuſſern, und das Vermögen zu Schlieſsen müſste auch zur ſinnlichſten Vorſtellung als unentbehrlich angenommen werden. Nicht

so hingegen, wenn das Vorstellungsvermögen in *engster* Bedeutung gedacht, und darunter Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft weder zusammengenommen, noch eines dieser Vermögen mit Ausschluss der übrigen verstanden, sondern bloss dasjenige begriffen wird, was allen diesen Vermögen gemeinschaftlich ist. Es wird dann ein Vorstellungsvermögen gedacht, das zwar in den besondern Vorstellungen sich *entweder* als Sinnlichkeit, *oder* als Verstand, *oder* als Vernunft, oder auch in allen dreyen Vermögen zugleich äussert, aber durch seine Natur eben so wenig zu Vorstellungen, die das Resultat von allen drey Vermögen sind, als zu blossen Empfindungen, zu blossen Verstandes Begriffen, zu blossen Vernunftideen *ausschliessend* bestimmt, sondern aller dieser Arten von Vorstellungen fähig ist.

Um die Uebersicht der bisher vorgenommenen Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermögens zu erleichtern, wollen wir die gefundenen Unterschiede zwischen den drey Bedeutungen des Wortes Vorstellungsvermögen hier *nebeneinander* aufstellen.

Weitere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff alles desjenigen denkt, was zunächst und unmittelbar zu den Bedingungen der Vorstellung gehört, so ist in diesem Inbegriffe das vorstellende Subjekt, und sind in demselben die vorgestellten Objekte, in wie ferne sie zur Vorstellung beytragen, mit enthalten.

Anm. In dieser weitern Bedeutung allein wurde das Vorstellungsvermögen bisher von den-

jenigen genommen, welche dasselbe entweder für die Kraft einer einfachen Substanz, oder eines organischen Körpers, oder für das Resultat einer Verbindung von beyden angesehen haben.

Engere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung (was nur zur *blossen* Vorstellung) in weiterer Bedeutung gehört; So ist:

1) Aus diesem Inbegriffe, welcher nur das *blosse* Vorstellungsvermögen enthält, das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt ausgeschlossen*, weil beyde nur zu den äussern, d. h. denjenigen Bedingungen gehören, die von der blossen Vorstellung durch das Bewusstseyn unterschieden werden. Es sind aber

2) In diesem Inbegriffe Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft enthalten, weil diese zu den innern Bedingungen der Empfindung, des Begriffes, und der Idee gehören, welche durch das Wort *Vorstellung in weiterer Bedeutung* zusammengefasst werden.

Engste Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was *nur* zu den inneren Bedingungen der *Vorstellung in engster Bedeutung* gehört: so muss aus diesem Inbegriffe nicht nur das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt* (wie aus dem vorigen), sondern auch noch *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft* ausgeschlossen

ſchloſſen werden; und er enthält nur dasjenige, was weder ausſchlieſsend zur Vorſtellung der Sinnlichkeit, noch der Vorſtellung des Verſtandes, noch der Vorſtellung der Vernunft, ſondern was zur Vorſtellung überhaupt, zur Vorſtellung κατ' εξοχην gehört.

Und ſo hätten wir dann den beſtimmten *Umriſs* für den Begriff des Vorſtellungsvermogens κατ' εξοχην und im ſtrengſten Sinne des Wortes. Ich ſage den bloſſen Umriſs, die bloſſe Gränzbeſtimmung des Begriffes, wodurch eigentlich nichts gewonnen iſt, als daſs man beſtimmt wiſſe, *was nicht in dieſen Begriff hineingehört.* Wie viel aber auch ſchon dadurch für die Philoſophie gewonnen ſey, wenn eine ſolche Gränzbeſtimmung die Probe der Allgemeingültigkeit hält (welches ich von der Meinigen nicht behaupten will), und wie ſehr dieſe Gränzbeſtimmung die Mühe einer trocknen Zergliederung verlohne, muſs jedem einleuchten, der die Miſsverſtändniſſe und das von denſelben unzertrennliche Unheil zu berechnen verſteht, welche in der Philoſophie dadurch entſtehen und unterhalten werden müſſen, wenn in einem ſo äuſſerſt wichtigen, allen übrigen Begriffen entweder zum Grunde liegenden, oder doch mit allen verknüpften Begriff, wie der *der Vorſtellung* iſt, fremde, überflüſſige, widerſprechende *Merkmale* aufgenommen werden.

Allein dieſer leere Umriſs muſs auch noch ausgefüllt werden, zu den bloſs *negativen* Beſtimmungen des Begriffes des Vorſtellungsvermögens müſſen auch noch *poſitive* hinzukommen, und da wir nun wiſſen, was von dieſem Begriffe ausgeſchloſſen wird, muſs nun auch angegeben werden, was

was denn eigentlich in ihm enthalten ist. Wir wissen, daſs sein Inhalt nur aus den inneren Bedingungen der bloſsen Vorstellung überhaupt bestehen könne; aber wir wissen nicht *welche* denn eigentlich diese *inneren Bedingungen* sind. Haben wir diese gefunden, so haben wir uns in den Besitz des *positiven Begriffes* gesetzt, der durch das Wort Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne bezeichnet wird. Dieser Begriff muſs schlechterdings *allgemeingültig* bestimmt und festgesetzt werden, wenn die Begriffe der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, des Erkenntniſsvermögens, und der *Gränzen* desselben genauer wie bisher bestimmt, d. h. gegen alle Vieldeutigkeit gesichert werden sollen. Denn, wie soll man mit Gewiſsheit angeben können, wie sich die Vorstellung der Sinnlichkeit von der Vorstellung des Verstandes und der Vernunft unterscheidet, und was zu jeder Art von Vorstellung gehöre, wenn man nicht weiſs, was zur *Vorstellung* überhaupt, zur *Gattung*, gehört, und was unter Vorstellungsvermögen überhaupt gedacht werden muſs? Wie soll sich befriedigend bestimmen lassen, *was* durch Sinnlichkeit, durch Verstand, durch Vernunft vorgestellt werden könne, so lange nicht ausgemacht ist, was sich überhaupt vorstellen lasse? und wie soll sich dieſs letztere wissen, allgemeingültig festsetzen lassen, so lange man nicht mit sich selbst und andern über die Bedingungen einig ist, die zu jeder Vorstellung überhaupt als Vorstellung, zur *bloſsen* Vorstellung, gehören?

§. XIII.

Der Inbegriff desjenigen, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt

haupt gehört; oder das Vorstellungsvermögen in engster Bedeutung, läſst sich seiner Beschaffenheit nach weder von dem vorstellenden Subjekte, oder der Seele, noch von den vorgestellten Objekten, sondern nur allein aus dem richtigen Begriffe der *bloſsen Vorstellung* ableiten.

Wenn das Vorstellungsvermögen aus der Natur der Seele abgeleitet werden sollte, so müſste man unter *Seele* nicht das Vorstellungsvermögen, sondern das Subjekt desselben, die vorstellende Substanz, verstehen, in wie ferne dieselbe unter die möglichen Gegenstände unsrer Vorstellungen gehört, *vorgestellt* werden kann. Dieſs gilt auch in Rücksicht auf die auſser unsrem Gemüthe befindlichen Gegenstände. Die Ableitung des ganzen Vorstellungsvermögens, oder auch nur eines Theils desselben, könnte nur in so ferne von diesen Gegenständen vorgenommen werden, als dieselben *vorgestellt* werden können. Es müſsten also entweder aus *einer besondern* Vorstellung, nämlich der *Seele*, oder aus *mehreren besonderen* Vorstellungen, nämlich der Gegenstände auſser uns, die Bedingungen abgeleitet werden, die, nicht zu diesen *besondern* Vorstellungen, (denn von denen ist hier nicht die Frage) sondern zur *Vorstellung überhaupt* gehören. Es kann aber wohl keinem Zweifel unterworfen seyn, daſs nicht alles, was Bedingung gewisser besonderer Vorstellung ist, auch Bedingung jeder Vorstellung, d. h. der Vorstellung überhaupt sey. Es müſsten also diese beyden verschiedenen Arten von Bedingungen von einander unterschieden werden; welches schlechterdings unmöglich ist, ohne nicht den Unterschied zwischen den

besondern Vorstellungen und der *Vorstellung überhaupt* angegeben zu haben. Der bestimmte Begriff der Vorstellung überhaupt ist also die einzig mögliche Quelle, aus welchen sich die Bedingungen, die den Begriff des Vorstellungsvermögens ausmachen, schöpfen lassen.

„Aber die Vorstellung hängt ja selbst wieder von dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten ab.“ — Freylich, aber nur als von äussern Bedingungen, die zum Vorstellungsvermögen gehören, aber nicht dasselbe selbst sind. Es ist hier nicht die Frage: *woraus* das Vorstellungsvermögen *entstehe*; sondern *worin es bestehe*, nicht um den *Ursprung*, sondern lediglich um die *Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögen; nicht *woher* das Vorstellungsvermögen seine Bestandtheile erhalte, sondern, was es für Bestandtheile habe; nicht wie sich das Vorstellungsvermögen *genetisch* erklären lasse, sondern was man denn unter Vorstellungsvermögen zu *verstehen* habe. Der Unterschied zwischen diesen beyden Fragen ist so allgemein verkannt worden, dass er nicht oft genug eingeschärft werden kann. Man vernachlässigte immer diejenige, über deren Beantwortung man durchaus vorher hätte einig seyn müssen, wenn über die andere, welche alle Köpfe beschäftigte, eine befriedigende Auskunft möglich seyn sollte.

Das Vorstellungsvermögen kann unmöglich von seiner *Ursache* (diese liege nun in dem Subjekte, in den Objekten, oder in beyden,) abgeleitet werden, bevor man noch nicht weiss, was man darunter verstehe, d. h. bevor man dasselbe nicht aus seiner *Wirkung* der *blossen Vorstellung* kennt.

Es

Es muſs alſo gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin beſteht die *Vorſtellung* ſelbſt? oder was kann und muſs in dem *Begriffe der Vorſtellung* gedacht werden?

Indem wir nun zu dieſer wichtigen Frage hinübergehen, ſcheint ſich unſren weiteren Fortſchritten ein ganz unüberſteigliches Hinderniſs entgegen zu thürmen, welches in nichts geringeren beſteht, als daſs es ſchlechterdings unmöglich iſt, von der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne des Wortes eine eigentliche Definition oder ſogenannte *Sacherklärung* zu geben. Eine ſolche Erklärung verſuchen, würde eben ſo viel ſeyn, als einen Begriff von der Vorſtellung aufſtellen wollen, der nicht ſelbſt wieder eine Vorſtellung wäre. Man prüfe ſorgfältig alle Erklärungen, welche von der Vorſtellung, in was immer für einer Bedeutung des Wortes, von was immer für Philoſophen gegeben ſind; und man wird finden, daſs ſie den Begriff der bloſſen Vorſtellung nicht erklären, ſondern als bekannt vorausſetzen *).

Allein dieſe völlig ausgemachte Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung kann nur ſo lange ein Hinderniſs unſrer weiteren Unterſuchungen ſcheinen, als man nicht von der eben ſo ausgemachten *Entbehrlichkeit* einer ſolchen *Definition* überzeugt iſt. Da die Vorſtellung dasjenige iſt, worauf ſich alles, was Objekt des Bewuſstſeyns iſt und

*) Wer verſteht z. B. die alte auch in einer anderen oben angegebenen Rückſicht fehlerhafte Definition: *Vorſtellung iſt eine Veränderung des Gemüthes;* wenn er ſich nicht unter Gemüth das Vermögen der *Vorſtellungen* denkt?

und seyn kann beziehen muſs; so iſt ſie aus allem, was im Bewuſstſeyn vorkommen kann, das Bekannteſte aber auch das Unerklärbarſte. Sie geht allem Bewuſstſeyn vorher, das nur durch ſie möglich iſt *), und iſt, da ſie bey jeder Erklärung *vorausgeſetzt* werden muſs, einer Erklärung eben ſo wenig bedürftig als fähig. Ihr *Begriff* hingegen hat zwar auch keinen *höheren* über ſich, von dem er *abgeleitet* werden könnte; denn er wird ſelbſt bey dem Begriffe eines *Dinges* in weiteſter Bedeutung, (d. h. des *Vorſtellbaren* oder wie man es gewöhnlich ausdrückt des Denkbaren) vorausgeſetzt. Aber eben darum bedarf dieſer Begriff um ſo mehr der *Erörterung*, je weniger ſein Gegenſtand eine *Erklärung* zuläſst. Da die *Vorſtellung* ſelbſt bey jeder Erklärung vorausgeſetzt werden muſs: ſo kann nur durch den völlig erörterten, und durchgängig beſtimmten Begriff der unerklärbaren Vorſtellung verhindert werden, daſs nicht mehr und nicht weniger von der Vorſtellung vorausgeſetzt werde, als ſchlechterdings vorausgeſetzt werden *muſs*, wenn die Vorausſetzung, die allen möglichen Erklärungen zur *Prämiſſe* dient, nicht verfälſcht werden ſoll. Da endlich der Begriff der Vorſtellung bey dem Begriff eines *Dinges* vorausgeſetzt wird, ſo iſt es offenbar, daſs dieſer letztere wichtige Begriff, der aller *Metaphyſik* zum Grunde liegt, ſo lange vieldeutig und ſchwankend bleiben muſste, ſo

*) Und das daher ſeiner *Möglichkeit* nach nicht in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, die ſich mit der bloſſen Vorſtellung beſchäftiget, ſondern erſt *nach* derſelben unterſucht, *in* derſelben aber ſeiner unbezweifelten *Wirklichkeit* nach angenommen werden muſs.

so lange der erstere nicht durchgängig bestimmt und festgesetzt war; dass die Philosophie ihre Untersuchungen keineswegs, wie man bis itzt dafür hielt, entweder mit dem *Individuellsten* der uns vorstellbaren Dinge, unsren *vorstellenden Ich*, oder mit dem *allgemeinsten*, dem Dinge überhaupt, sondern mit der *Vorstellung* beginnen müsse; und dass daher der ganze Gang, den alles Philosophieren bisher genommen hat, gleich von dem ersten Punkte, wovon er ausgieng, eine schiefe Richtung hatte.

In beyden, sowohl in der *Klarheit* als in der *Unerklärbarkeit* des Begriffes der Vorstellung liegt der Grund, warum man diesen Begriff bisher nicht nur, wie man wohl musste, *undefiniert*, sondern auch, wie man nicht sollte, *unerörtert* gelassen hat. Wir haben ganz vortreffliche Versuche über das *Denken* und *Empfinden*, aber meines Wissens keinen einzigen, der das *Vorstellen im strengsten Sinne*, das, was dem Denken und Empfinden gemeinschaftlich ist, untersucht hätte. Ob jene Versuche nicht noch ungleich mehr geleistet hätten, als sie wirklich geleistet haben; wenn diese Untersuchung vorhergeschickt worden wäre, wird sich in der Folge bestimmter zeigen lassen. Itzt nur ein paar Worte hierüber, die, so sehr sie uns dem ersten Anblick nach von unsrem Pfade zu entfernen scheinen, gleichwohl in der Sache selbst uns um eine gute Strecke auf demselben weiter bringen dürften.

Man hat zwar das *Denken in weiterer Bedeutung*, in welcher es für eben so viel als *vorstellen* galt, vom *Denken in engerer Bedeutung*, in welcher es so viel als *urtheilen* und *schliessen* heisst, unterschieden, obgleich nicht immer von diesem

Unterschiede Gebrauch gemacht *). Aber jene weitere Bedeutung des Wortes *denken* war gewöhnlich ein leidiges Spiel der Gedankenlosigkeit und des Zufalls. Bald sollte sie dasjenige angeben, was man dem *Empfinden* *entgegensetzte*, bald etwas, worunter man das Empfinden zugleich *mitbegriffen* wissen wollte. Im ersten Sinne sollte denken so viel heissen, als Vorstellungen *hervorbringen*, die Handlung der vorstellenden Kraft, wobey sich das Gemüth bloss *thätig* verhalten sollte. Im zweyten sollte es eben so viel heissen als *Vorstellungen haben*, wobey das Empfinden, das sich leidend verhalten des Gemüthes keineswegs ausgeschlossen seyn sollte. *Denken* im weitesten Sinne des Wortes wurde daher ohne Unterschied bald für Vorstellungen *haben*, bald für *hervorbringen*, bald für *empfangen*, bald für diess *alles zusammengenommen* gebraucht. So wie dieser unphilosophische Gebrauch des Wortes *denken* die Untersuchung des Vorstellungsvermögens einerseits erschwerte, so wurde er selbst auf der andern Seite durch die Unterlassung dieser Untersuchung erleichtert. Ob und in wie ferne zu eben derselben Veränderung des Gemüthes, die man Vorstellungen *empfangen* nannte, auch ein *hervorbringen;* ob zu dem was man Vorstellungen *hervorbringen* nannte, auch ein *Empfangen* gehörte, bekümmerte die meisten Philosophen sehr wenig, welche die unbestimmten Bedeutungen der Ausdrücke *Vorstellungen empfangen,*

*) Gerade dort nicht, wo man am meisten gesollt hätte, in der *Logik*, die man nicht etwa auf die Gesetze des *Denkens im strengsten Sinne* eingeschränkt, sondern auf die psychologischen Gesetze der Vorstellungen überhaupt ausgedehnt hat.

gen, und *Vorstellungen hervorbringen*, in dem unbestimmten Ausdrucke *Vorstellen* zusammenfassten, den sie, wenn es die Noth oder die Bequemlichkeit heischte, bald mit dem Worte *denken*, bald mit *Empfinden*, nahe genug bestimmt zu haben glaubten.

§. XIV.

Ungeachtet sich in keiner Definition angeben läfst, was die Vorstellung *an sich sey*, so können und müssen sich doch die Merkmale angeben lassen, durch welche sie *gedacht* wird, und welche, in wie ferne sich ohne dieselben die Vorstellung nicht denken läfst, unter die innern Bedingungen der Vorstellung gehören.

Dafs die Unmöglichkeit einer *Definition* keineswegs die Unmöglichkeit einer befriedigenden *Erörterung* nach sich ziehe, wissen die Logiker, und wird in der Naturwissenschaft durch tausend auffallende Beyspiele bestätiget. Man weifs nicht, was ein *Körper*, was die *Bewegung* u. s. w. an sich *sey*, aber man weifs doch was man sich bey diesen Worten zu *denken* habe, was den *Begriff* dieser Gegenstände ausmache, was in denselben *wesentlich* aufgenommen, und aus demselben wesentlich weggelassen werden müsse. Uns ist es hier gar nicht darum zu thun, was die Vorstellung *sey*, sondern nur darum, was in dem uns möglichen und nothwendigen Begriffe der Vorstellung gedacht werden müsse. Wir untersuchen die Vorstellung nicht um ihrer selbst willen, sondern um über den Begriff des *Vorstellungsvermögens*, d. h. desjenigen, was zu den innern Bedingungen der

 blossen

bloſſen Vorſtellung gehört, endlich einmal einig zu werden. Nun gehört aber (nicht die unerklärbare Vorſtellung ſelbſt, ſondern) dasjenige ohne welches ſich die bloſſe Vorſtellung nicht denken läſst, und welches daher auch im Begriffe der bloſſen Vorſtellung wirklich gedacht wird, zu den *inneren Bedingungen* der Vorſtellung, und macht dieſe innern Bedingungen, in wie ferne ſie denkbar ſind, aus. Bey aller Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung iſt alſo gleichwohl eine Erörterung des Begriffes der Vorſtellung möglich, die vollkommen hinreicht, um uns den geſuchten Aufſchluſs über das Vorſtellungsvermögen zu geben.

„Aber iſt denn nicht jeder Begriff von Vorſtellung ſelbſt wieder eine Vorſtellung, und wird uns alſo die verſprochene Erörterung nicht gleichwohl im *Cirkel* herumtreiben?" Der Begriff der Vorſtellung (man muſs hier hinzuſetzen der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ' ἐξοχην) iſt freylich Vorſtellung, aber er iſt nicht ſelbſt die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ' ἐξοχην.; er iſt Vorſtellung, aber nicht *die* Vorſtellung, er iſt Vorſtellung, die ein *Begriff* iſt, und gehört folglich unter eine *Art* von Vorſtellung, während ſein Gegenſtand, die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, *Gattung* iſt. Die Vorſtellung im letztern Sinne kommt Menſchen und Thieren gemeinſchaftlich zu; aber der *Begriff* von Vorſtellung iſt ein ausſchlieſsendes Vorrecht der Vernunft. Wie wenig hier Gefahr des Cirkels ſeyn könne, wird in der Folge noch mehr einleuchten.

Wenn die Erörterung dieſes Begriffes allem Miſsverſtändniſſe vorbeugen und ſelbſt gegen alles

Miſs-

Miſsverſtändniſs geſichert ſeyn, und wenn ſie, wie von der allgemeinen Theorie des Vorſtellungsvermögens, die dieſes Namens werth ſeyn ſoll, gefordert wird, den Grund zu *allgemeingeltenden* Principien der Philoſophie legen ſoll: ſo muſs durch ſie der Begriff der Vorſtellung *völlig erſchöpft*, das heiſst, es muſs *alles* was in dieſem Begriffe vorſtellbar iſt, und *ſo weit* als es vorſtellbar iſt, angegeben ſeyn. Die Zergliederung des in ihm Vorſtellbaren muſs bis an die eigentliche Gränze der Vorſtellbarkeit vorgenommen, und dieſe Gränze ſelbſt deutlich beſtimmt, allgemeingültig gezeigt werden. Man kann mit Grund behaupten, daſs die *Philoſophie* bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verſtande erſchöpft habe, und erſchöpfen *konnte;* da bey jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorſtellung vorausgeſetzt werden muſste. Gleichwohl wird man die Erſchöpfung des von mir im vorhergehenden beſtimmten Begriffes der bloſſen Vorſtellung überhaupt nicht nur nicht unmöglich, ſondern nicht einmal von beſonderer Schwierigkeit finden, wenn man bedenkt: 1) Daſs dieſer Begriff ſeiner *Allgemeinheit* wegen nur ſehr wenige Merkmale in ſich faſſen könne. Man weiſs aus der Logik, daſs der *Inhalt* eines Begriffes in eben dem Verhältniſſe kleiner als ſein *Umfang* gröſſer iſt. Der Begriff der Vorſtellung aber wird ſelbſt bey dem allgemeinſten, nämlich dem des Vorſtellbaren oder des Dinges vorausgeſetzt, und hat mit demſelben wenigſtens gleichen Umfang. 2) Daſs beym Erſchöpfen dieſes Begriffes nur von weſentlichen Merkmalen, mit Ausſchluſs alles zufälligen, die Rede ſeyn könne und dürfe. 3) Daſs dieſe wenigen weſentlichen Merkmale, ſo bald man ſie gefunden

 hat,

hat, das Kriterium der Vorſtellbarkeit abgeben, indem dasjenige, was ihnen widerſpricht, nicht vorſtellbar ſeyn kann; ein Kriterium, durch welches ſich ſogleich beſtimmt angeben läſst, was denn eigentlich an der *Vorſtellung* ſelbſt vorſtellbar iſt, und was an ihr als unvorſtellbar *vorausgeſetzt* werden muſs.

§. XV.

Zu jeder Vorſtellung gehört als innere Bedingung (als weſentlicher Beſtandtheil der bloſſen Vorſtellung) etwas, welches dem *Vorgeſtellten* (dem von der Vorſtellung durchs Bewuſstſeyn unterſchiedenen Gegenſtande,) entſpricht; und dieſs nenne ich den *Stoff* der Vorſtellung.

Indem man bisher alles, was vorgeſtellt wird, und vorgeſtellt werden kann, *Stoff* einer Vorſtellung nannte, lief dabey eine in ihren Folgen äuſſerſt wichtige *Zweydeutigkeit* mit unter, welche durch die Vieldeutigkeit des Wortes Vorſtellung veranlaſſet wurde, und die hier aus der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes *Stoff der Vorſtellung* hinweggeſchaft werden muſs. *Stoff einer Vorſtellung ſeyn* kann zweyerley heiſſen, entweder *in* der bloſſen Vorſtellung, als dem von ihr unterſchiedenen Gegenſtande entſprechend vorkommen, oder der von der bloſſen Vorſtellung ſelbſt verſchiedene Gegenſtand einer Vorſtellung ſeyn. Eben dadurch, daſs ich durch mein Bewuſstſeyn genöthiget bin, dem *Baum* den ich mir vorſtelle, von der bloſſen Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden: bin ich genöthiget dasjenige, was *in* der bloſſen Vorſtellung dem Baume entſpricht, und wodurch

ſich

ſich die Vorſtellung des Baumes von anderen Vorſtellungen unterſcheidet, von dem *Baume* ſelbſt, von dem Gegenſtande, der nicht bloſſe Vorſtellung iſt zu unterſcheiden. Nur das erſtere *iſt* der *eigentliche Stoff* der Vorſtellung; das letztere kann nur uneigentlich nur in weiterer Bedeutung Stoff heiſſen, und ſoll um der Verwirrung weſentlich verſchiedener Begriffe vorzubeugen, von mir immer bey ſeinem eigentlichen Namen *Gegenſtand* genannt werden. Wer ſich den Unterſchied zwiſchen Stoff und Gegenſtand einer Vorſtellung recht anſchaulich machen will, denke ſich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm unmöglich macht die Gattung, Art, eigentliche Gröſse und nähere Beſchaffenheit deſſelben gewahr zu werden. Er nähere ſich dann allmälig dem Baume, ſo wird ſeine Vorſtellung in eben dem Verhältniſſe mehreren *Stoff* erhalten; der Stoff ſeiner Vorſtellung wird ſich *verändern*, zunehmen, während der Gegenſtand an ſich immer *derſelbe* bleibt.

Die nothwendige Folge der bisherigen Verwechslung des *Stoffes* einer Vorſtellung mit dem *Gegenſtande* war, daſs man die jedem eigenthümlichen Prädikate verwechſelte; daſs man dasjenige, was dem Stoffe *in* der Vorſtellung, und in wie ferne derſelbe ein Beſtandtheil der Vorſtellung iſt, (der Vorſtellung ſelbſt zukömmt,) dem Gegenſtande auſſer der Vorſtellung; und was dieſem eigenthümlich iſt, jenem zueignete, und in ſo ferne den Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Gegenſtand aufhob. Der *Stoff*, oder dasjenige, was in der Vorſtellung dem von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, wird zwar durch den letztern, deſſen Stelle er in der Vorſtellung vertritt,

(den er *repräsentirt*) bestimmt; aber er muss auch in der Vorstellung gewisse Modifikationen annehmen, durch die er aufhört blosser Stoff einer Vorstellung zu seyn, und wirkliche Vorstellung und in so ferne Eigenthum des Vorstellenden wird; Modifikationen die er durch das Vorstellungsvermögen erhält, und die keineswegs auf den Gegenstand, der von der blossen Vorstellung verschieden ist, und dem sie nicht angehören, übertragen werden dürfen; wenn der Philosoph nicht in einem weit ungereimtern und bedenklicheren Irrthum gerathen soll, als der Gelbsüchtige der allen Gegenständen die Farbe seines Gesichtswerkzeuges beylegt. Es wird in der Folge sichtbar genug werden, welchen Einfluss dieser Irrthum auf das Missverständniss des Erkenntnissvermögens, das die philosophische Welt in streitende Partheyen trennte und getrennt erhielt, gehabt habe.

Jede Vorstellung ohne Ausnahme muss einen Stoff in der bisher bestimmten Bedeutung des Wortes haben; und die Vorstellung überhaupt lässt sich so wenig ohne einen solchen Stoff denken, als was immer für eine Form eines *wirklichen* Dinges ohne Stoff. Eine Vorstellung ohne Stoff wäre eine Vorstellung in der nichts vorgestellt wird, ein Cirkel der nicht rund ist. Der Stoff ist derjenige Bestandtheil der Vorstellung, von dem sich ihr Name (*repräsentatio*) eigentlich herschreibt, durch den die Sprache etwas im Bewusstseyn vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes ausser dem Bewusstseyn, vertreten, repräsentiert, dem Bewusstseyn vorgehalten wird.

„Aber giebt es nicht *leere* Vorstellungen?" O ja! wenn darunter Vorstellungen verstanden werden,

den, deren Stoff durch einen Gegenstand bestimmt ist, dem das Prädikat der Wirklichkeit mit Unrecht beygelegt ist, weil er entweder nirgends vorhanden ist, oder weil er gar einen Widerspruch in sich faſst. Aber auch *diese* Vorstellungen, welche mit Recht *leer* heissen, haben in wie ferne sie *wirkliche Vorstellungen* sind, auch wirklich einen Stoff, etwas das in ihnen ihrem, für wirklich gehaltenen, Gegenstande entspricht, und ohne welches sie gar keine Vorstellungen seyn würden. *Leere* Vorstellung kann also nie Vorstellung ohne allen Stoff bedeuten; welches freylich in der bisherigen Philosophie nicht immer der Fall gewesen ist.

Eine weit bedenklichere Zweydeutigkeit liegt im Ausdrucke *blosse Vorstellung;* welche wohl manchen meiner Leser zu folgendem Einwurfe gegen die Behauptung: *daſs jede Vorstellung einen Stoff haben müsse*, verleiten konnte. „Es giebt blosse Vorstellungen, das heiſst, solche die keine Gegenstände haben. In Vorstellungen aber die keine Gegenstände haben, kann nichts vorhanden seyn, was einem ausser der Vorstellung befindlichen Gegenstande entspräche, also giebt es auch Vorstellungen ohne Stoff." Die Behauptung: „Es giebt Vorstellungen die keine Gegenstände haben" kann eben so viel heissen als: Es giebt Vorstellungen deren Gegenstände nichts *wirkliches* sind, oder deren Gegenständen das Prädikat der Wirklichkeit nur durch einen Irrthum beygelegt werden kann; — und dann ist freylich nichts gegen diese Behauptung einzuwenden. Sie würde aber offenbaren Unsinn enthalten, wenn sie eben so viel heissen sollte, als: es giebt Vorstellungen die überhaupt gar keinen im Bewuſstseyn vorkommenden

Gegenſtand haben: denn dieſs hieſse eben ſo viel als es giebt Vorſtellungen, in denen nichts vorgeſtellt wird, Vorſtellungen die keine Vorſtellungen ſind. Dieſe Undinge können dann aber auch nicht *bloſſe* Vorſtellungen heiſſen, ſo wenig ein Cirkel der nicht rund ſeyn ſoll, ein *bloſſer* Cirkel heiſſen kann. Wirkliche Vorſtellungen hingegen, denen (folglich auch wirklich ein Gegenſtand aber) kein *wirklicher* Gegenſtand entſpricht, und die man ſehr oft mit dem Namen *bloſſer* Vorſtellungen (Vorſtellungen deren Wirklichkeit *bloſs* im *Vorſtellenden* allein gegründet iſt) belegt, würden weit eigentlicher mit dem Ausdrucke *leerer* Vorſtellungen bezeichnet werden, damit der Ausdruck *bloſſe Vorſtellung*, der durch das Bewuſstſeyn von ihrem Gegenſtande unterſchiedenen, und für ſich allein gedachten Vorſtellung, für die er weit eigentlicher paſst, aufbehalten werden könne.

Eine Vorſtellung hat *Realität*, (iſt nicht leer) wenn ihrem Gegenſtande das Prädikat der Wirklichkeit zukömmt, welches nur in der *Theorie des Erkenntniſsvermögens* unterſucht werden kann. Die Theorie des bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt würde ihre Gränzen überſchreiten und ihren Zweck verfehlen, wenn ſie etwas, das zu den *äuſſern* Bedingungen der Vorſtellung gehört, zu ihrem Objekte machte. Sie hat ihr Amt verrichtet, wenn ſie gezeigt hat, daſs eine Vorſtellung nicht ohne Stoff, das heiſst, ohne etwas *in* ihr enthaltenes ſeyn könne, dem ein von der Vorſtellung unterſchiedenes Etwas, welches Gegenſtand heiſst, (er ſey *auſſer* dem Bewuſstſeyn *wirklich* oder nicht) entſpricht. Es ſteht alſo folgender Grundſatz als *Axiom* feſt:

Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorſtellung entſprechen kann, iſt ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

§. XVI.

Zur Vorſtellung überhaupt gehört als innere Bedingung (als weſentlicher Beſtandtheil der bloſſen Vorſtellung) etwas, wodurch der bloſſe Stoff zur Vorſtellung wird, und dieſes Etwas nenne ich die *Form der Vorſtellung*.

Dasjenige an der Bildſäule, durch welches die Materie derſelben nicht mehr bloſſe Materie, ſondern Bildſäule iſt, heiſst die *Form* der Bildſäule; und ſo nenne ich dasjenige, was in der Vorſtellung überhaupt und folglich auch in jeder Vorſtellung ohne Ausnahme vorhanden ſeyn muſs, und wodurch der Stoff derſelben Vorſtellung iſt, die *Form der Vorſtellung*, ohne zu befürchten, daſs ich meinen Leſern etwas unverſtändliches ſage. Beydes Stoff und Form machen zwar nur durch ihre *Vereinigung* die Vorſtellung aus, und laſſen ſich nicht von einander trennen, ohne daſs die Vorſtellung ſelbſt dadurch aufgehoben würde. Gleichwohl ſind ſie *weſentlich verſchiedene* Beſtandtheile der Vorſtellung, und können nicht miteinander verwechſelt werden, ohne ein Miſsverſtändniſs zu verurſachen, das in der Philoſophie von äuſſerſt wichtigen Folgen ſeyn muſs, und bisher wirklich geweſen iſt. Die logiſche Grundregel: Alles was einem weſentlichen Merkmale eines Dinges zukömmt, kömmt dem Dinge ſelbſt zu, kann nur dann nicht irre führen, wenn der Begriff des Dinges, von dem die Rede iſt, durch Unterſcheidung ſeiner Merkmale beſtimmt iſt. So kann ich von

einer

einer Statue, deren Stoff weisser salzburgischer Marmor ist, ohne Gefahr missverstanden zu werden, behaupten; die Statue ist marmorn, und sie ist weiss; weil ich von jedem, der mich hört, voraussetzen kann, dass er das Prädikat marmorn und weiss der Statue nur in Rücksicht des Stoffes beylegen werde. Aber ich kann nicht behaupten: die Statue ist aus Salzburg, wenn nur der Marmor (der Stoff) nicht die Statue (die Form) aus Salzburg ist; sondern, wenn ich nicht missverstanden werden will, muss ich in meiner Behauptung den Unterschied zwischen Stoff und Form ausdrücklich angeben, und sagen, der Stoff der Statue ist aus Salzburg, oder auch: die Statue ist salzburgischer *Marmor;* gleichwie ich nicht sagen kann, die *Statue* ist durch den Steinmetz von dem Felsen durch Pulver losgesprengt, u. s. w.. Eben so darf ich von der *Vorstellung überhaupt* keineswegs etwas behaupten, was von ihr nur in Rücksicht auf die Form, oder nur in Rücksicht auf den Stoff gilt, wenn ich nicht voraussetzen kann, dass meine Leser oder Zuhörer über den Unterschied zwischen Stoff und Form mit mir einig sind. Es läst sich leicht begreifen, und es wird sich in der Folge deutlich genug zeigen, dass gewisse Prädikate *der* Vorstellung nur in Rücksicht ihres Stoffes, andere nur in Rücksicht ihrer Form zukommen, und dass die Verwechslung derselben auf alle spekulativen Streitigkeiten der Philosophie grossen Einfluss hatte. Folgende Betrachtungen werden dazu dienen, dem Begriffe der *Form* einer Vorstellung das *Fremde* und *Unbestimmte* zu benehmen, das er für meine Leser haben muss.

1) Man ist hoffentlich mit mir darüber einig, dass jede Vorstellung (1) aus etwas bestehen müsse,

se, was sich auf das von ihr im Bewufstseyn unterschiedene *Objekt* bezieht. Diefs habe ich den *Stoff* genannt; und es ist dasjenige, wodurch das Vorgestellte (der Gegenstand) *der* Vorstellung angehört, und welches in der Vorstellung dem Gegenstande angehört; (2) Aus etwas, was sich auf das von der Vorstellung im Bewufstseyn ebenfalls unterschiedene, *Subjekt* (das Vorstellende) bezieht. Es ist dieses dasjenige, *wodurch* die Vorstellung dem Gemüth angehört; und *was* an der Vorstellung dem Gemüthe angehört; und kann nichts anderes seyn als dasjenige wodurch der sonst *blosse Stoff* einer Vorstellung, *wirkliche Vorstellung* ist; das heifst, die *Form* der Vorstellung, welche der Stoff *nur* im Gemüthe, und *nur* durch das Vorstellungsvermögen erhalten konnte. So lange noch nicht ausgemacht ist, *worin* diese Form bestehe; mufs bald dasjenige, was in der Vorstellung dem Gemüthe eigenthümlich ist, den Gegenständen; bald dasjenige, was in der Vorstellung den Gegenständen gehört, dem Gemüthe beygemessen werden.

„Was den Stoff einer Vorstellung zur Vorstellung macht, ist die Seele, oder das Gemüth selbst, und kann also nicht *Form* der Vorstellung heissen *)." *Zur Vorstellung machen* kann zweyerley heissen;

*) So sophistisch und seicht in den Ohren mancher Leser dieser und andere in der Folge vorkommenden Einwürfe klingen werden: so natürlich müssen sie in der Vorstellungsart der *Meisten* aus dem bisherigen allgemeinem Misverständnisse des Vorstellungsvermögen erfolgen. Aber auch schärfern und konsequenteren Denkern, die sich selbst solche Einwürfe zu ersparen, oder zu beantworten wissen, dürfte die Auflösung wenigstens dazu dienen, um ihnen

heissen; entweder, die von der Vorstellung selbst unterschiedene Ursache der Vorstellung seyn; oder, der in der Vorstellung selbst vorkommende konstitutive Bestandtheil, die innere Bedingung der Vorstellung selbst seyn, durch welche der blosse Stoff *Vorstellung* ist. Das *erste* ist die (worin immer bestehende) *vorstellende Kraft*, deren Untersuchung nicht hieher gehört, — das *zweyte* aber ist die *Form* der Vorstellung überhaupt, von der hier die Rede ist, und die zwar auch dem Gemüthe angehört, aber nicht als Accidenz der Substanz, sondern als Wirkung der Ursache.

2) Die gegenwärtige Untersuchung betrifft die Form der *Vorstellung überhaupt*, die *allgemeine* Form aller Vorstellungen, der *Gattung* Vorstellung. Die Arten der Vorstellungen. Z. B. die Empfindung, der Begriff, die Idee unterscheiden sich untereinander durch ihre eigenthümlichen Formen, die in den Theorien der *Sinnlichkeit*, des *Verstandes*, und der *Vernunft* betrachtet werden müssen. Da sie in allen diesen Theorien als *Vorstellungen* angenommen und vorausgesetzt werden müssen, so wird auch die glücklichste Entwicklung, die von ihren Eigenthümlichkeiten gegeben werden kann, z. B. die *Kantische* so lange missverstanden werden müssen, bis man nicht über dasjenige, was ihnen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft, als Vorstellungen überhaupt zukommt, einig geworden ist.

3) Die

ihnen seine *neue* Vorstellungsart geläufiger zu machen. In zwanzig Iahren wird sich eine *kürzere* Theorie des Vorstellungsvermögens schreiben lassen.

5) Die *Form der Vorſtellung* muſs genau von der *Form des Vorgeſtellten*, oder des *Gegenſtandes*, unterſchieden werden; und ungeachtet vom letztern eigentlich nur in der Theorie des *Erkenntniſsvermögens* die Rede ſeyn darf, ſo muſs hier doch eine Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke *Form des Vorgeſtellten* angemerkt werden, welche dem richtigen Begriffe von der *Form der Vorſtellung* nachtheilig ſeyn könnte. „Da jede Vorſtellung“ könnte mir ſonſt eingewendet werden „mit ihrem (wirklichen oder nicht wirklichen) Gegenſtand, dem *Vorgeſtellten* übereinſtimmen muſs; ſo muſs ja die Form der Vorſtellung von der *Form des Vorgeſtellten* abhängen, und von derſelben beſtimmt werden.“ — Ich antworte: In den beſonderen einzelnen Vorſtellungen (nicht in der Vorſtellung überhaupt die keinen beſtimmten Gegenſtand hat) muſs zwar die beſondere Beſchaffenheit, oder wenn man es ſo nennen will, die eigenthümliche Form des *bloſſen* Stoffes von dem Gegenſtande, den er in der Vorſtellung repräſentiert, beſtimmt ſeyn, und in dieſem Sinne wäre gegen die Behauptung, daſs die Form jeder einzelnen Vorſtellung von der Form des *Vorgeſtellten* abhänge, nichts anders einzuwenden, als daſs es, anſtatt Form der Vorſtellung, Form des Stoffes von jeder einzelnen Vorſtellung heiſſen ſollte. Die Form der *Vorſtellung* aber kann dem vom Gegenſtande beſtimmten Stoffe nicht durch das *Vorgeſtellte*, ſondern nur durchs *vorſtellende*, nicht durch das Objekt, ſondern nur durch das Subjekt ertheilt werden. Die eigenthümliche Form des *bloſſen Stoffes*, die man die *objektive* nennen könnte, um ſie von der Form der *Vorſtellung*, die der durch den Gegenſtand beſtimmte Stoff *im* Gemüthe annehmen

men muſs, und welche füglich die *ſubjektive* heiſſen kann, zu unterſcheiden, kann durchaus nicht von der letztern *getrennt*, d. h. ohne die Form der Vorſtellung, im *Bewuſstſeyn vorkommen.* Der Gegenſtand einer Vorſtellung gelangt nur durch die *Vorſtellung*, das heiſst, nur *dadurch* ins Bewuſstſeyn, daſs der ihm entſprechende Stoff aufhört, *bloſſer* Stoff zu ſeyn und die Form der Vorſtellung annimmt. Daher kann kein Vorgeſtelltes, kein Gegenſtand, in ſeiner von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, wie er an ſich iſt, ſondern nur durch die Form der Vorſtellung modificiert im Bewuſstſeyn vorkommen, vorgeſtellt werden. Es verdient aber dieſe Bemerkung eine beſtimmtere Ausführung; da ſie eines der älteſten, allgemeinſten, und am tiefſten eingewurzelten Vorurtheile betrifft, welche die Principien aller ſpekulativen Philoſophie bis auf dieſen Augenblick verwirrt haben; ein Vorurtheil, das ſich auch demjenigen, der ſich noch ſo ſorgfältig davon loszumachen ſucht, immer unvermerkt aufdringt, und welches an dem bisherigen Schickſale der *Kritik der Vernunft*, beynahe allgemein *miſsverſtanden* zu ſeyn, einen äuſſerſt beträchtlichen Antheil hat. Ich ſpreche hier von dem Vorurtheile, *daſs die Vorſtellungen Bilder der Dinge wären*, daſs zwiſchen den Vorſtellungen und den *Dingen an ſich Aehnlichkeit* ſtatt finden müſſe, und daſs die *Wahrheit*, oder die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden in dieſer *Aehnlichkeit* beſtehen müſſe. Man ſieht, daſs dieſes Vorurtheil, wenn es wirklich Vorurtheil iſt, ſelbſt den Begriff von *Wahrheit* verfälſchen, und auf die Anwendung der *logiſchen* Geſetze den entſchiedenſten Einfluſs haben müſſe.

Schon

Schon in seinem Entstehungsgrunde zeigt es sich als *Vorurtheil.* Dieser liegt in der freylich unverkennbaren *Analogie*, die zwischen der Beschaffenheit der in unsren *Organen* hervorgebrachten *Eindrücke* und der Beschaffenheit der *Gegenstände* ausser uns, durch welche die Eindrücke hervorgebracht werden, wahrgenommen wird; eine Analogie, die bey dem vornehmsten Organe, dem wir den Stoff unsrer meisten und klaresten sinnlichen Vorstellungen verdanken, nämlich dem *Auge*, in der wirklichen Aehnlichkeit des Bildes auf der Netzhaut mit dem sichtbaren Gegenstande besteht. Es war schon sehr frühzeitig unter den Philosophen eine unbestimmte Analogie zwischen *Sehen* und *Vorstellen* angenommen, die immer weiter getrieben wurde, je mehr man bey zunehmender Kultur der *empirischen Psychologie* für die neuentdeckten Unterschiede unter den Verrichtungen des Vorstellungsvermögen mehrere Ausdrücke von den Verrichtungen des Auges zu entlehnen genöthiget war. Der innere Sinn wurde immer mehr als ein *Auge* des Geistes, und die sogenannte vorstellende Kraft als die *Sehkraft* desselben gedacht; und so wurde vieles, was nur vom Auge und von *Sehen* gelten konnte, auf das Gemüth, und das *Vorstellen* übertragen, und in den, bisher unbestimmt gebliebenen, Begriff der Vorstellung aufgenommen.

Die Unbestimmtheit dieses wichtigen Begriffes machte allein die Verwechslung des sinnlichen *Eindruckes* mit der sinnlichen *Vorstellung* möglich; welche eine zweyte Verwechslung der zwischen *Eindruck* und *Gegenstand* unstreitigen Aehnlichkeit mit einer offenbar unmöglichen Aehnlichkeit

zwischen *Vorstellung* und *Gegenstand* zur Folge haben muſste.

Der *Eindruck* auf das sinnliche Werkzeug ist keine Vorstellung, und seine Form keine *Form* der Vorstellung. Er kann, als bloſser Eindruck, so wenig die Vorstellung selbst seyn, als der durch ihn gelieferte Stoff ohne die Form der Vorstellung Vorstellung seyn kann. Der Eindruck kann nichts weiter als der Empfänglichkeit des Gemüthes (das Subjekt desselben mag Geist oder Körper seyn) den *Stoff* liefern, der dann erst im Gemüthe die Form der Vorstellung erhält, und durch dieselbe Vorstellung wird. Diese Vorstellung hält dem Subjekte des Bewuſstseyns den Gegenstand vor, auf den sie bezogen wird, aber nur unter der Form, die der dem Gegenstande entsprechende Stoff im Gemüthe erhalten hat, und die sich von ihm nicht trennen läſst, ohne die Vorstellung und mit ihr das Bewuſstseyn des Gegenstandes aufzuheben.

Man kann hieraus beurtheilen, mit welchem Rechte man bisher die in den Organen vorhandene Eindrücke *materielle Vorstellungen* genannt hat.

Keine unsrer Vorstellungen kann in irgend einem Verstande *Bild* ihres Gegenstandes heiſsen. Iedes *Bild* setzt Aehnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur in so ferne Bild, als diese Aehnlichkeit statt findet. Es muſs also, wenn wir berechtiget seyn sollen, unsre Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich seyn. Allein dieſs ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der *Rose* als

als *Bild*, mit der Rose selbst als *Original* nie vergleichen. Denn wenn ich die Rose als einen von meiner Vorstellung derselben verschiedenen *Gegenstand* denke, so kann ich diess nur dadurch, dass ich die *blosse Vorstellung* der Rose auf etwas ausser mir beziehe, welches ich nur durch dieses *Beziehen* kenne; und das unabhängig von der Vorstellung in welcher alle seine Prädikate vorkommen, für mich ein blosses Subjekt = X ist. Ich kann also nicht von dem angeblichen Bilde zum Original übergehen, ohne dass ich eben dasselbe Bild zum Original mache, das heisst: das Bild hat kein Original für mich; es ist also kein Bild, sondern selbst Original.

„Man giebt zu, dass die Vorstellung in wie ferne sie Wirkung des Gemüthes ist, und durch das „blosse Vorstellungsvermögen bestimmt wird, keine Aehnlichkeit mit Dingen ausser dem Gemüthe „habe. Aber sie kann und muss diese Aehnlichkeit „ihrem Inhalte nach haben, in wie ferne derselbe „von einem ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstande abhängt, und durch denselben bestimmt „wird." — Wenn dieser Inhalt (Stoff der Vorstellung) nicht mit dem Gegenstande selbst (das *in* der Vorstellung vorkommende und sie ausmachende, nicht mit dem von ihr unterschiedenen) verwechselt werden soll; so muss bey aller vorausgesetzten Aehnlichkeit zwischen dem blossen Stoff und dem Gegenstande, doch zugegeben werden, dass dieser Stoff nicht der Gegenstand selbst sey; und dass nur der Stoff, nicht der *Gegenstand an sich* die Form der Vorstellung erhalte. Der Stoff verliert also in so ferne seine Aehnlichkeit mit dem Gegenstande an sich, als er die Form der Vorstellung annimmt. Und da sich bey der Beziehung der Vorstellung

 auf

auf den Gegenſtand, durch welche dieſer allein *vorgeſtellt* werden kann, der bloſſe Stoff von der Form der Vorſtellung nicht trennen läſst; da nicht der bloſſe Stoff, ſondern die Vorſtellung (Stoff und Form) in *Rückſicht* des Stoffes die vorſtellbaren Prädikate, die dem Gegenſtande beygelegt werden, dem Bewuſstſeyn vorhält; ſo mag der Inhalt einer Vorſtellung dem Gegenſtande noch ſo ähnlich ſeyn, und derſelbe wird gleichwohl dem Bewuſstſeyn kein *Bild* des Gegenſtandes vorhalten. Die Vorſtellung wird kein Bild ſeyn, weil dasjenige in ihr, was allenfalls *Bild* heiſſen könnte, dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht in ſeiner eigenthümlichen Form vorgehalten wird.

§. XVII.

Dem Begriffe einer Vorſtellung überhaupt widerſpricht die Vorſtellung eines Gegenſtandes in ſeiner eigenthümlichen von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, oder des ſogenannten *Dinges an ſich;* d. h. kein Ding an ſich iſt vorſtellbar.

Keine Vorſtellung iſt ohne Stoff und Form denkbar, welche beyde in der Vorſtellung unzertrennlich ſind, weil ſie nur durch ihre Vereinigung die Vorſtellung ausmachen. Nur durch dieſe unzertrennliche Vereinigung bey einem weſentlichen Unterſchied iſt die Natur einer Vorſtellung, d. h. die nothwendige Beziehung derſelben auf ein von ihr unterſchiedenes Subjekt und Objekt möglich. Dasjenige in der Vorſtellung, wodurch ſie ſich auf den von ihr unterſchiedenen Gegenſtand bezieht (der Stoff), kann unmöglich ebendaſſelbe

ſeyn,

seyn, wodurch sie sich auf das von ihr unterschiedene Subjekt bezieht, die *Form*. Sie bezieht sich auf beyde dadurch, dass sie von *beyden* etwas in sich aufzuweisen hat, welches unmöglich eben dasselbe seyn kann, wenn nicht alle Möglichkeit aufhören soll, das vorstellende Subjekt und vorgestellte Objekt von der Vorstellung zu unterscheiden. Da der Stoff in ihr dem Gegenstande angehört, so würde sie ganz allein auf den Gegenstand bezogen werden müssen, und nicht von demselben unterschieden werden können, wenn sie nicht die Form der Vorstellung erhalten hätte, die dem Gegenstande mangelt, wodurch sie sich vom Gegenstande auszeichnet, und die sie nicht dem Vorgestellten, sondern dem Vorstellenden verdankt. Ungeachtet aber einerseits nur durch diesen wesentlichen Unterschied zwischen Stoff und Form das Bewusstseyn und die Vorstellung selbst möglich ist, so ist andererseits nur durch die Unzertrennlichkeit vom Stoff und Form eben dieses Bewusstseyn, und die Vorstellung möglich; die sich nur dadurch denken lässt, dass der Stoff aufhöre blosser Stoff zu seyn und die Form der Vorstellung erhalten habe, welche von ihm nicht abgesondert werden kann, ohne die *Vorstellung* und mit ihr das Bewusstseyn und selbst die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben. Daher lässt sich weder der blosse Stoff, abgesondert von der Form, noch die blosse Form abgesondert von allem Stoffe vors Bewusstseyn bringen, sondern nur beydes zusammengenommen in seiner unzertrennlichen Vereinigung; und bey der Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt im Bewusstseyn, wird nicht die Form der Vorstellung abgetrennt vom Stoffe, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihre Form

auf das Subjekt, und nicht der Stoff abgetrennt von der Form, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kann daher nur unter der *Form der Vorstellung*, die der ihm entsprechende Stoff im Gemüthe annehmen mußte, im Bewußtseyn vorkommen, d. h. *vorgestellt* werden; und folglich keineswegs als *Ding an sich*, d. h. unter derjenigen Form, die ihm ausser aller Vorstellung zukäme, durch den blossen Stoff der Vorstellung bezeichnet würde, und von der Form der Vorstellung verschieden seyn müßte.

„Aber ist denn der Begriff, der hier von dem *Dinge an sich* aufgestellt wird, nicht willkührlich; indem darunter ein Ding verstanden wird, dessen Form von der Form der Vorstellung verschieden ist. Warum soll nicht dem Dinge an sich eben dieselbe Form zukommen, die dasselbe in der blossen Vorstellung hat?“ Nichts ist leichter als den von uns aufgestellten Begriff des *Dinges an sich* zu rechtfertigen. Die Form der Vorstellung ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellung von allem was nicht Vorstellung ist, auszeichnet. Wenn also die Vertheidiger der Vorstellbarkeit des Dinges an sich zugeben, daß das Ding an sich, keine Vorstellung ist, so müssen sie auch zugeben, daß ihm die Form der Vorstellung nicht zukomme. — „Aber so kömmt ihm doch dieselbe Form zu, die es *in* der Vorstellung hat?“ — Ob auch diejenigen, die diese Sprache führen, sich selbst recht verstehen? Ihr vorstellbares Ding an sich ist doch der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand, der also weder selbst Vorstellung, noch ein Bestandtheil der blossen Vorstellung ist, und also

nicht

nicht selbst, sondern nur durch seinen *Repräsentanten*, den Stoff der Vorstellung, in der Vorstellung vorkömmt. Sey es, daſs dieser Stoff in wie ferne er bloſser Stoff ist, das heiſst, in wie ferne er bloſs den Gegenstand vertritt, eben dieselbe Form habe, die dem Gegenstande zukömmt, so kann er ja *eben darum* in dieser Eigenschaft nicht die Form der bloſsen Vorstellung haben; ja! diese seine *objektive* Form muſs von der *subjektiven* der Vorstellung wesentlich verschieden seyn, weil er sonst zugleich Stoff und nicht Stoff wäre. Er muſs aber die von ihm als bloſser Stoff unterschiedene, und dem Gegenstand nicht zukommende Form der Vorstellung annehmen, wenn er Vorstellung werden, und der Gegenstand durch ihn vorgestellt werden soll. Die Form unter welcher der *Gegenstand* durch den ihm entsprechenden Stoff im Bewuſstseyn vorkömmt, ist also wesentlich von der Form verschieden, die ihm auſser dem Gemüthe (an sich) zukommen muſs; und diese letztere Form, durch welche er als Ding an sich gedacht wird, ist schlechterdings nicht anders vorstellbar, *als daſs man von ihr die Form der Vorstellung läugnet.*

Und hieraus ergiebt sich die Antwort auf den sophistischen Einwurf: „Es müsse gleichwohl eine Vorstellung des *Dinges an sich* möglich seyn, da doch der hier von mir bestimmte *Begriff* des Dinges an sich eine Vorstellung sey, die das *Ding an sich* zum Gegenstand hätte.“ Dieser Einwurf spielt mit *Vorstellung des Dinges* an sich durch eine Zweydeutigkeit dieses Ausdruckes. Er nennt den Begriff des *Dinges an sich überhaupt* mit Unrecht Vorstellung des Dinges an sich (eines bestimmten Dinges). Iener Begriff ist freylich auch eine Vor-

ſtellung; aber eine Vorſtellung, deren Gegenſtand das Ding an ſich nicht als *Sache*, ſondern als der bloſſe Verſtandesbegriff eines *Gegenſtandes* überhaupt iſt. Dieſe Vorſtellung eines bloſs *logiſchen* Weſens wird in jenem Einwurfe mit der Vorſtellung einer *Sache* verwechſelt. Denn die Vertheidiger der Vorſtellbarkeit der Dinge an ſich glauben dadurch allein unſrem Verſtande *Sachkenntniſs* einzuräumen, und zu retten, daſs ſie unter Vorſtellung des Dinges an ſich, Vorſtellung der *Sache*, Vorſtellung desjenigen auſſer dem Gemüthe befindlichen Dinges, dem der Stoff und die Form der Vorſtellung zukomme, verſtehen. Das was ich Begriff des Dinges an ſich nenne, und deſſen Möglichkeit und Urſprung in der Theorie des Erkenntniſsvermögens entwickelt wird, iſt die Vorſtellung eines Dinges *überhaupt*, das keine Vorſtellung iſt; keines *beſtimmten*, *individuellen*, *exiſtirenden* Dinges. Das aber, was ich *Vorſtellung* des *Dinges an ſich* nenne, und deſſen Unmöglichkeit ich hier gezeigt habe, iſt Vorſtellung eines beſtimmten, individuellen, exiſtierenden Dinges, das keine Vorſtellung iſt, aber gleichwohl die Form der Vorſtellung hat, dem auſſer dem Gemüthe eben dieſelbe Form zukömmt, die es durch den Stoff der Vorſtellung im Gemüthe angenommen hat, und das folglich dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht unter einer dem Gemüthe eigenthümlichen Form erſcheint, ſondern ſich demſelben in ſeiner eigenen von der Beſchaffenheit des Gemüthes unabhängigen Geſtalt darſtellt.

Die *Dinge an ſich* können ſo wenig geläugnet werden, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt. Sie ſind dieſe Gegenſtände ſelbſt, in wie ferne dieſel-

ben

ben nicht vorſtellbar ſind. Sie ſind dasjenige Etwas, welches dem bloſſen Stoffe einer Vorſtellung auſſer der Vorſtellung zum Grunde liegen muſs, von dem aber, weil ſein Repräſentant, der Stoff, die Form der Vorſtellung annehmen muſs, nichts was ihm von dieſer Form unabhängig zukömmt, vorſtellbar iſt, als die Negation der Form der Vorſtellung, d. h. dem kein anderes Prädikat beygeleget werden kann, als daſs es keine Vorſtellung iſt. Alle ſeine poſitiven Prädikate müſſen in wie ferne ſie vorſtellbar ſeyn ſollen, durch den ihnen in der Vorſtellung entſprechenden Stoff die Form der Vorſtellung, die ihnen an ſich nicht zukommen kann, angenommen haben. Das Ding an ſich und ſeine von der Form der Vorſtellung verſchiedenen Beſchaffenheiten, ſind nicht nur nichts unmögliches; ſondern ſogar etwas zur bloſſen Vorſtellung *unentbehrliches*, weil keine bloſſe Vorſtellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas auſſer der Vorſtellung, das nicht die Form der Vorſtellung hat, d. h. ohne das Ding an ſich denkbar iſt. Aber in dieſer Eigenſchaft iſt das Ding an ſich ſelbſt keineswegs als eine Sache, ſondern nur als *Begriff* von einem Etwas, das nicht vorſtellbar iſt, *vorſtellbar* *); und die Vorſtellung davon iſt nicht Vorſtellung des wirklichen Dinges wie es an ſich iſt, ſondern Vorſtellung eines von allen ſeinen Prädikaten entblöſsten *Subjektes*, das doch wohl keine Sache, ſondern der abgezogenſte unter allen Begriffen iſt. Der nothwendige und richtige Begriff des Dinges an ſich iſt alſo Vorſtellung eines *Begriffes*, während

*) Ich ſage nicht: In dieſer Eigenſchaft *iſt* (exiſtirt) das Dinge an ſich ein bloſſer Begriff; ſondern iſt es nur als bloſſer Begriff *vorſtellbar*.

die unmögliche und unrichtige *Vorſtellung* des Dinges an ſich, Vorſtellung einer *Sache* ſeyn würde, der aber alle vorſtellbaren Prädikate vorher abgeſprochen werden müſsten, ehe man ihr den Namen eines *Dinges an ſich* beylegen könnte. Denn wird das angeblich vorſtellbare Ding an ſich nicht als ein von allen *vorſtellbaren* Prädikaten entblöſstes Subjekt gedacht, wird ihm ein einziges in der Vorſtellung vorkommendes Prädikat, auſſer dem leeren Titel eines Subjcktes, zugetheilt, ſo hört es auf Ding an ſich zu ſeyn, ſo wird es nicht mehr als Ding an ſich gedacht, ſondern durch einen Stoff der Vorſtellung, der die Form der Vorſtellung angenommen, und folglich aufgehört hat dem Dinge an ſich allein eigenthümlich zu ſeyn, vorgeſtellt. Es ſteht alſo folgender Grundſatz als Axiom feſt.

Dasjenige, was ſich nicht unter der Form der Vorſtellung vorſtellen läſst, iſt ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

Und hier zeigte ſich ein neuer höchſt wichtiger Grund, warum ich die Unterſuchung des vorſtellenden *Subjektes*, und der vorgeſtellten *Objekte* ſo ſorgfältig von der Unterſuchung des *Vorſtellungsvermögens* ausgeſchloſſen habe. Von dem was ſie *an ſich* ſelbſt ſind, iſt alle Vorſtellung unmöglich, und von dem was ſie in der von ihnen möglichen Vorſtellung ſind, iſt nur dann ein völlig beſtimmter Begriff möglich, wenn man ſie von der bloſſen Vorſtellung zu unterſcheiden weiſs, welches wieder unmöglich iſt, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht iſt, was der bloſſen Vorſtellung, in wie ferne ſie nichts als bloſſe Vorſtellung iſt, zukömmt.

Das

Das *vorstellende Subjekt an sich*, unabhängig von der *Form* der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewusstseyn vorkömmt, ist also für sich selbst = X, (welches von = o wohl zu unterscheiden ist) ist sich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorstellbar. Nur das grosse *Prädikat* dieses an sich nicht vorstellbaren Subjektes, durch welches es wirklich vorstellbar ist, das heisst, das *Vorstellungsvermögen* ist der Gegenstand unsrer Untersuchung.

Der Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten wurde auch von denjenigen, die ihn bisher zu erkennen glaubten, nur durch gewisse beyden zukommende verschiedene *Prädikate* für erkennbar gehalten. Die *Subjekte an sich* galten allen Selbstdenkern immer für natürliche Geheimnisse. Ich behaupte eben dasselbe, nur mit dem Unterschiede, dass ich die *Vorstellbarkeit* überhaupt, und durch sie die *Erkennbarkeit*, nur auf *solche Prädikate* einschränke, die der *Seele* und den *Dingen ausser uns*, nicht *an sich* d. h. unabhängig von der *blossen Vorstellung*, sondern nur in so ferne zukommen, als diese Prädikate die Form der Vorstellung, die den Dingen *an sich* nicht zukommen kann, annehmen können, d. h. in wie ferne diese Prädikate vorstellbar sind. Dadurch werden diese Prädikate keineswegs blosse Vorstellungen, denn der *Stoff*, der ihnen in der Vorstellung entspricht, gehört allerdings den *Dingen an sich* an, aber da dieser Stoff *Vorstellung* werden, die Form der Vorstellung im Gemüthe erhalten muss, wenn er zu unsrem Bewusstseyn gelangen soll, und diese *Form* von ihm

ihm nur durch die Vernichtung der Vorſtellung trennbar wäre, ſo kann er jene Prädikate, nicht wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern nur in wie ferne ſie die Form der Vorſtellung angenommen haben, dem Bewuſstſeyn vorhalten. Die *vorſtellbaren* Prädikate ſind alſo nicht Prädikate der Dinge an ſich, ſondern Prädikate der Dinge, welche die den Dingen an ſich nicht angehörige Form der Vorſtellung angenommen haben. Uebrigens iſt die unmögliche Vorſtellbarkeit der Seele und der Dinge auſſer uns als *Dinge an ſich*, ganz entbehrlich, um die vorſtellbaren Prädikate von beyden in unſrem Bewuſstſeyn von einander zu unterſcheiden. Denn die Unterſcheidung zwiſchen dem Subjekte und den Objekten unſrer Vorſtellungen geſchieht durch die zweyfache (objektive und ſubjektive) Beziehung der *ganzen Vorſtellung*, durch ihre weſentlich verſchiedenen aber auch weſentlich vereinigten Beſtandtheile, welche die Natur der Vorſtellung ausmachen. Durch dieſen im Bewuſstſeyn gegründeten, und durch daſſelbe jedem denkenden Kopfe einleuchtenden Unterſchied, iſt es, wie ſich in der Folge zeigen wird, eben nicht ſchwer, den Inbegriff vorſtellbarer Prädikate, die aufs vorſtellende Subjekt bezogen werden müſſen, und zuſammengenommen das *Vorſtellungsvermögen* ausmachen, von dem Inbegriffe der vorſtellbaren Prädikate, die auf Gegenſtände auſſer uns bezogen werden müſſen, und welche zuſammengenommen das Gebieth der Erfahrung ausmachen zu unterſcheiden.

Der unrichtig aufgefaſste Begriff des *Dinges an ſich*, der eine natürliche Folge des unentwickelten Begriffes vom Vorſtellungsvermögen iſt, kann als der Hauptſitz der Krankheit der bisherigen Philoſophie

loſophie angeſehen werden. Von ihm geht aller Dogmatismus und aller dogmatiſche Skepticismus aus. Beyde ſetzen die Unentbehrlichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich zur eigentlichen Erkenntniſs voraus; dieſs iſt ihr gemeinſchaftlicher nur durch einen unrichtigen Begriff von dem Dinge an ſich möglicher Irrthum. Die einen glauben ſich im wirklichen Beſitze von Vorſtellungen der Dinge an ſich, und bauen auf dieſelben ihre einander widerſprechenden Lehrgebäude über die *Natur der Dinge*, die andern ſehen die Unmöglichkeit der Vorſtellung vom Ding an ſich ein, aber da ſie ſich den Grund dieſer Unmöglichkeit aus der Natur des Vorſtellungsvermögens und dem richtigen Begriffe *des Dinges an ſich* nicht zu erklären wiſſen, ſchlieſsen ſie aus derſelben auf die Unmöglichkeit jeder eigentlichen Erkenntniſs. Ich kann hier nur durch Winke anzeigen, was ich in der Folge deutlich entwickeln werde, *wie* jedes Syſtem der Dogmatiker durch die Uebertragung der Merkmale der bloſſen Vorſtellung auf das Ding an ſich, und durch Verwechslung der *inneren Bedingung* der bloſſen Vorſtellung mit der innern Bedingung der Dinge an ſich, (der Natur der Dinge) entſtanden iſt. Da es nämlich zwey verſchiedene innere Bedingungen der bloſſen Vorſtellung giebt, wovon die eine zur *Materie*, die andere zur *Form* der Vorſtellung gehört: ſo muſsten nothwendig drey verſchiedene Meynungen über das *Weſen der Dinge* entſtehen, je nachdem der Dogmatiker die eine oder die andere oder beyde, dem Dinge an ſich beygelegte (realiſierte) Bedingungen der bloſſen Vorſtellung, ſeinen Unterſuchungen zum Grunde legte. Es wird ſich in der *Theorie der Sinnlichkeit* ohne Mühe begreifen laſſen, *wie* der *Materialiſt*

rialist sein Lehrgebäude auf ein der blossen sinnlichen Vorstellung eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal; und in der *Theorie des Verstandes*, — *wie* der *Spiritualist* das seinige auf ein dem blossen Verstandesbegriffe eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal gründete; und aus beyden Theorien *zusammengenommen*, — *wie* das konsequenteste aus allen dogmatischen Systemen, das *Spinozistische*, nur dadurch zu Stande kommen musste, dass der grosse Urheber desselben die Hauptmerkmale der sinnlichen Vorstellung und des Verstandesbegriffes *zusammengenommen* auf das Ding an sich übertrug, und aus dem *Raume* und der *objektiven Einheit*, seine *einzige ausgedehnte Substanz* erschuf.

F*) *Kant* hat in der Kritik der Vernunft die Unmöglichkeit der *Erkenntniss* der Dinge an sich mit unerreichbarem Tiefsinne und höchster Evidenz erwiesen, und gezeigt, dass nur Dinge unter der *Form sinnlicher Vorstellungen*, oder wie er es nennt *Erscheinungen* erkennbar wären. Allein noch sind weder seine Nachbether, noch seine Widerleger unter sich einig, was der grosse Denker damit gewollt haben mochte. Indessen wird er gemeiniglich von den dogmatischen *Kennern* der Dinge an sich für einen *dogmatischen* Skeptiker, und von den dogmatisch-skeptischen *Nichtkennern* der Dinge an sich für einen *Idealisten* erklärt. Wenn ich hoffen dürfte, von meinen Lesern verstanden zu werden, (eine Hoffnung, die ich auf nichts als auf den Umstand gründen kann, dass *mein* Problem leichter aufzulösen ist, als das *Kantische*) so wird man die von *Kant* erwiesene Unmöglichkeit

lichkeit der Erkenntniss des Dinges an sich auf einem kürzeren Wege zu begreifen anfangen. Das Ding an sich ist nicht *Vorstellbar;* wie sollte es *Erkennbar* seyn?

Der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer Vorstellung des Dinges an sich würde zu nichts nützen als etwa den dogmatischen Skepticismus zu begründen: wenn es mir nicht gelänge, die inneren Bedingungen der blossen Vorstellung noch näher zu bestimmen, als es in dieser Theorie bis itzt geschehen ist. Es müssen die der *blossen Vorstellung* eigenthümlichen und dieselbe von dem, was nicht Vorstellung ist, auszeichnenden Merkmale bestimmt angegeben werden; wenn die Warnung, die Prädikate der Vorstellung nicht auf Dinge an sich zu übertragen, nicht ganz vergeblich seyn soll. Bisher wissen wir aber von den der Vorstellung eigenthümlichen Merkmalen nur so viel: dass sie im Stoffe und in der Form bestehen, und dass die Form der Vorstellung den Dingen an sich nicht beygelegt werden dürfe. Sie wird aber, wie bisher, den Dingen an sich beygelegt werden müssen, so lange wir nicht wissen, wodurch sie sich von demjenigen, was in der Vorstellung den Dingen an sich angehört, d. h. dem blossen Stoffe der Vorstellung unterscheide. Wir haben also hier das allgemeinste Merkmal anzugeben, wodurch sich der *Stoff* der Vorstellung von der *Form* derselben auszeichnet. Diess geschieht im

§. XVIII.

In jeder *Vorstellung* muss der blosse Stoff *gegeben* seyn, und die blosse *Form* an demselben *hervorgebracht* werden.

Die

Die Vorstellung *entsteht in* und *mit* dem Bewuſstſeyn. Das Bewuſstſeyn iſt nur durch Vorſtellung möglich; in wie ferne eine Vorſtellung vorhanden ſeyn muſs, wenn ſie auf ein von ihr unterſchiedenes Objekt und Subjekt bezogen werden ſoll. Aber die Vorſtellung iſt ebenfalls nicht ohne Bewuſstſeyn möglich, weil die Natur der Vorſtellung eigentlich in jener Beziehung des Subjektes und Objektes auf einander vermittelſt des in der Vorſtellung vereinigten Stoffes und der Form beſteht. Eine Vorſtellung ohne alles Bewuſstſeyn müſste eine Vorſtellung ſeyn, die *nichts*, und die *nicht* vorſtellt — weder auf einen Gegenſtand noch auf ein Subjekt bezogen wird — d. h. keine Vorſtellung; wie in der nach der Theorie des Vorſtellungsvermögens vorkommenden Erörterung des Bewuſstſeyns ausführlicher gezeigt werden ſoll. Hier verlange ich nichts weiter zugegeben, als daſs jede menſchliche Vorſtellung *entſtanden*, nicht immer da geweſen, nicht immer in unſrem Bewuſstſeyn vorgekommen ſey.

Die Vorſtellung iſt nur dadurch im Bewuſstſeyn möglich, daſs in demſelben ein Stoff unter der Form der Vorſtellung, das heiſst, daſs zwey verſchiedene Etwas vereiniget vorkommen, wovon das eine dem von dem vereinigten ſelbſt unterſchiedenen Subjekte, und das andere dem von ihm unterſchiedenen Objekte angehört. Die Vorſtellung kann daher in Rückſicht auf dieſe zwey weſentlich verſchiedenen Beſtandtheile keineswegs auf eben dieſelbe Art entſtanden ſeyn, und dieſe Beſtandtheile können unmöglich einerley Urſprung haben. Nur die bloſſe Form, d. h. dasjenige, wodurch ſich die Vorſtellung auf das Subjekt bezieht, was an

ihr

ihr dem Subjekte angehört, kann durch das *Vermögen* des Subjektes *entstanden* seyn; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch sich die Vorstellung auf das Objekt bezieht, was an ihr dem Objekte eigenthümlich ist, kann nicht durch das Vermögen des Subjektes entstanden, muss demselben *gegeben* seyn. Wäre an der Vorstellung nicht nur die *Form*, sondern auch der *Stoff* durch das Gemüth hervorgebracht; so würde alles Bewusstseyn, alle Unterscheidung der blossen Vorstellung vom Subjekte und Objekte unmöglich seyn, die sich nur dadurch denken lässt, dass in der blossen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemüthes entstanden, d. i. keine blosse Wirkung seiner Handlung ist, sondern etwas das bey der Handlung des Subjekts vorausgesetzt wird, und dem Objekte eigen ist. Die Vorstellung kann nur dadurch nicht ganz auf das Subjekt allein bezogen werden, weil und in wie ferne etwas in ihr vorkömmt, das nicht durch eine Handlung des Gemüthes entstanden, das *Gegeben* ist; und das Gegebenseyn des Stoffes, und das Hervorbringen der Form an dem gegebenen Stoffe müssen zusammengenommen die eigentliche Erzeugungsgeschichte jeder Vorstellung ausmachen.

„Aber wie? wenn das vorstellende Subjekt sich selbst vorstellt, und folglich zugleich Subjekt und Objekt seiner Vorstellung ist?" — Auch *diese* Vorstellung ist nur dadurch möglich, dass das vorstellende Subjekt sich, in wie ferne es *Subjekt* dieser Vorstellung ist, von sich selbst als *Objekt* unterscheidet; und in der einen Rücksicht sich als *vorstellend*, in der andern aber als *vorgestellt*, in beyder Rücksicht aber als von der blossen Vorstel-

lung *unterſchieden* denkt. Als *vorſtellend* kann es ſich nur durch dasjenige denken, was in der Vorſtellung *Wirkung* ſeiner Handlung, — als *vorgeſtellt* aber, nur durch dasjenige, was in der Vorſtellung nicht Wirkung ſeiner Handlung, ſondern *Gegeben* iſt — denn ſonſt müſste es ſich in ſeiner Vorſtellung und durch ſeine Vorſtellung ſelbſt hervorgebracht haben.

Nachdem ich meinen Satz aus der in der Theorie des Vorſtellungsvermögen einzig gültigen Prämiſſe, nämlich dem *Bewuſstſeyn*, erwieſen habe, mag folgendes zur Beſtätigung und Erläuterung deſſelben gelten.

Iede *endliche* Vorſtellung, jede Vorſtellung die *in* und *mit* dem Bewuſstſeyn entſteht, muſs *erzeugt* werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweyerley; etwas, das durch ſie erſt zur Wirklichkeit kömmt, *hervorgebracht* wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, ſondern als *gegeben* vorhanden ſeyn muſs. Dieſes iſt der *Stoff*, jenes die *Form* des Erzeugten. Das Gemüth müſste ſeine Vorſtellungen erſchaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derſelben hervorzubringen hätte. Es würde ihm aber nicht bloſs der Stoff, ſondern auch die Form, und folglich die *Vorſtellung* ſelbſt *gegeben* werden müſſen; wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht ſein eigenthümliches Geſchäft wäre. Im letztern Falle würden die Vorſtellungen auſſer dem Gemüthe vorhanden ſeyn müſſen, bevor ſie dem Gemüthe gegeben würden, Vorſtellungen ſeyn, bevor durch ſie etwas vorgeſtellt wird; das Gemüth würde nicht das *Vorſtellende* ſeyn, mit einem Wort! wäre die Form der Vorſtellung an dem

dem gegebenen Stoffe nicht durch das Gemüth hervorgebracht:' so müsste dasselbe als Gemüth *Nichts* seyn; so wie es *unendlich* seyn müsste: wenn es auch den Stoff seiner Vorstellung hervorbringen sollte.

„Allein in wie vielen Vorstellungen ist nicht der Stoff offenbar etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes? Z. B. gleich in der Vorstellung eines von uns gefällten Urtheils; einer jeden Wirkung unsres Gemüthes überhaupt? In solchen Vorstellungen wenigstens, ist doch Stoff und Form vom Gemüthe hervorgebracht?" — Keineswegs! denn fürs erste ist eine solche vorgestellte Wirkung des Gemüthes in der Vorstellung, zu der sie den Stoff oder vielmehr den Gegenstand abgiebt, nicht hervorgebracht, sondern muss vor der Vorstellung vorhanden seyn, und der ihr entsprechende Stoff, aus welchem die Vorstellung entsteht, ist folglich in derselben Vorstellung gegeben. Zweytens musste die Wirkung selbst, wie sie im Gemüthe hervorgebracht war, etwas gegebenes enthalten, woran sich die Handlung des Gemüthes äusserte. So kömmt z. B. in der Vorstellung ein gefälltes Urtheil nicht als blosse Wirkung des Gemüthes, sondern als Wirkung des Gemüthes an dem Stoffe eines Urtheils, der gegeben seyn muss, vor. Drittens ist die *Weise zu handeln*, wie sich in der Folge zeigen wird, keineswegs vom Gemüthe hervorgebracht, sondern demselben *gegeben*, und nur in dieser Eigenschaft möglicher Stoff von besondern Vorstellungen.

Wir wüssten also nun, was wir von den unter den Philosophen so gewöhnlichen Redensarten, *dem Gemüthe Vorstellungen geben*, *Vorstellungen*

empfangen, und *Vorstellungen hervorbringen* zu denken haben; wiewohl der letztere Ausdruck viel weniger auffallend klingt, da er die Unentbehrlichkeit eines gegebenen Stoffes beym Erzeugen der Vorstellung nicht so offenbar ausschliesst, als der Ausdruck *Vorstellung geben* das Hervorbringen der Form, durch welche eigentlich aus dem blossen Stoff, der *allein* sich *geben* läst, Vorstellung wird. Vorstellung kann weder gegeben, noch empfangen, noch hervorgebracht, sie muss erzeugt werden.

Sowohl der *Lockischen* als der *Leibnitzischen* Lehre vom Ursprung der Vorstellungen liegt der *verworrene* Begriff der Vorstellung, in welchem der wesentliche Unterschied zwischen Stoff und Form verkannt ist, zum Grunde; und das *Wahre* was die beyden grossen Männer bey ihren einander entgegengesetzten Systemen vor Augen gehabt haben, kömmt erst durch die Entwicklung jenes Begriffes im vollen Lichte zum Vorschein und fliesst in ein einziges System zusammen. *Locke* hatte die unstreitige Unentbehrlichkeit des *Gegebenseyns* beym Vorstellen überhaupt vor Augen; aber da er in seinem unbestimmten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, den Stoff theils mit der Vorstellung selbst, theils mit den von der Vorstellung verschiedenen Gegenständen verwechselte: so liess er seine *einfachen Vorstellungen*, unter denen er die letzten Bestandtheile, aus welchen alle übrigen (die zusammengesetzten) Vorstellungen entstünden, verstand, dem Gemüthe von den *Gegenständen* gegeben werden, und erklärte sich bey jeder Gelegenheit, dass sich das Gemüth in Rücksicht auf diese einfachen Vorstellungen schlechterdings leidend ver-

verhielte *). *Leibnitz* hingegen hatte die eben so unstreitige Unentbehrlichkeit des *Hervorbringens* beym Vorstellen überhaupt vor Augen, und da er ebenfalls den Stoff theils mit der Vorstellung selbst, theils mit den Gegenständen verwechselte; so liess er die Vorstellung überhaupt durch die vorstellende Kraft *hervorbringen.* Da er es aber eben so ungereimt finden musste, dass eine endliche Kraft ihre Vorstellungen *aus nichts* hervorbringen, als dass sie ihr von aussen und durch die von ihr verschiedenen Gegenstände gegeben seyn sollten, so suchte er sich durch die sinnreiche Hypothese der *prästabilierten Harmonie* zwischen diesen beyden Klippen durchzuhelfen.

Wir haben nun das Wesen der blossen Vorstellung in so weit näher kennen gelernt, dass wir nicht nur überhaupt wissen, dass dasselbe aus zwey wesentlich verschiedenen Bestandtheilen nämlich Stoff und Form bestehe; sondern dass wir sogar die eigenthümlichen Merkmale, wodurch sich diese beyden Bestandtheile von einander unterscheiden, angeben können; und wir verstehen nunmehr unter der Vorstellung einen *gegebenen* Stoff, an dem die Form der Vorstellung *hervorgebracht* wird. Hieraus muss nun das Vermögen der Ursache der Vorstellung als aus einer bekannten Wirkung angegeben, das heisst, der oben angegebene Begriff des Vorstellungsvermögens bestimmt werden.

„So bestünde also das Vorstellungsvermögen zum Theil aus demjenigen, was zum Gegebenseyn

*) The mind is wholly passive in respect of its simple Ideas. Essay. B. II. C. 30.

des Stoffes gehört; und folglich wo nicht gar aus dem Schöpfer des Stoffes (der Gottheit) doch wenigstens aus dem Vermögen der Objekte durch ihre Einwirkung auf das Subjekt demselben Stoff zu Vorstellungen zu geben?" Keineswegs! wenn man anders nicht die dem Begriffe des blossen Vorstellungsvermögens vorgezeichneten, und als richtig anerkannten Gränzlinien überschreiten, und durch unphilosophische Inkonsequenz von den innern Bedingungen der Vorstellung zu den äussern, von der Frage: worinn besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe? hinübergehen will; eben da man im Begriffe ist die erstern zu beantworten. Nur dasjenige kann hier zum Vorstellungsvermögen gezählt werden, was zum Gegebenseyn des Stoffes, *in wie ferne* dasselbe bloss innere Bedingung der blossen Vorstellung ist, gehört. Es ist nicht meine Schuld, wenn die folgende kurze Erörterung subtil ausfällt; aber es würde meine Schuld seyn, wenn sie aufmerksamen des Denkens gewohnten Lesern unverständlich bliebe.

Der Stoff ist nur in so ferne Bestandtheil der blossen Vorstellung, in wie ferne er gegeben *ist*, nicht in wie ferne er gegeben *wird*; in wie ferne er *in* der Vorstellung vorkömmt, nicht in wie ferne er in etwas von der blossen Vorstellung verschiedenen, sey es was immer, gegründet ist. Das Gegeben *werden*, und das Geben des Stoffes, muss also von dem Gegeben *seyn* in der wirklichen blossen Vorstellung unterschieden, und aus dem Begriffe derselben als etwas das nicht *innere* Bedingung der Vorstellung ist, weggelassen werden. Das Gegeben werden, und Geben des Stoffes ist also (ob zwar eine ganz unumgängliche aber doch nur)

äussere

äuſſere Bedingung, und alles was zu demſelben gehört kann nur zum Vorſtellungsvermögen in *weiterer* Bedeutung gezählt werden. Selbſt das Gegebenſeyn des Stoffes *in* der Vorſtellung, muſs in Rückſicht auf ſeine *Wirklichkeit*, die vom Gegebenwerden und Geben abhängt, aus dem Inbegriffe desjenigen, was *bloſs allein innere* Bedingung der Vorſtellung iſt, ausgeſchloſſen werden *). Hingegen iſt dieſs Gegebenſeyn *in* der Vorſtellung ſeiner *Möglichkeit* nach eine innere Bedingung der Vorſtellung: denn die bloſſe Vorſtellung iſt nur dadurch möglich (denkbar), daſs der gegebene Stoff *in* der Vorſtellung vorkommen *kann*. Dasjenige wodurch ſich dieſe Möglichkeit des Gegebenſeyns *in* der Vorſtellung denken läſst, der *Grund* durch welchen das Gegebenſeyn *in* der Vorſtellung möglich wird, iſt nun dasjenige was zum Stoff der Vorſtellung, in wie ferne derſelbe bloſs innere Bedingung der Vorſtellung iſt, gehört; iſt in ſo ferne Beſtandtheil des *Vorſtellungsvermögens;* und heiſst in dieſer Eigenſchaft *Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorſtellung*, und mit einem einzigen Worte ausgedrückt: *Receptivität.*

Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Stoffes *an ſich*, und die Gründe von beyden, gehören

 durch-

*) In wie ferne keine endliche Kraft völlig unabhängig von äuſſern Bedingungen handeln, keine ſich den Stoff ihrer Wirkſamkeit erſchaffen kann, *in ſo ferne* hängt die *Wirklichkeit* ihrer Produkte keineswegs von ihr ſelbſt ab. So iſt auch die *Wirklichkeit* der Vorſtellung in wie ferne zu derſelben Stoff gehört, der dem Gemüthe gegeben ſeyn muſs, und den es ſich nicht geben kann, ganz vom Vorſtellungsvermögen unabhängig.

durchaus nicht in den Begriff des Vorſtellungsvermögens. Deſto weſentlicher aber iſt dieſem Begriffe der Grund, aus welchem ſich die Möglichkeit des gegebenen Stoffes *in* der Vorſtellung begreifen läſst; die *Receptivität*, die ſich zum Vorſtellungsvermögen wie das *Empfangen* des Stoffes zum *Vorſtellen* verhält. Dieſe Receptivität gehört zum *Stoffe* der Vorſtellung, in wie ferne derſelbe, innere Bedingung allein, *bloſſer Beſtandtheil* der Vorſtellung iſt, nicht in wie ferne derſelbe von einer äuſſern Bedingung abhängt; ſie gehört zum Stoffe, der nur der Vorſtellung angehört in wie ferne er *empfangen*, nicht in wie ferne er durch etwas auſſer der Vorſtellung und dem Vorſtellungsvermögen *gegeben wird*. Das *Gebende* kann nie das Vorſtellungsvermögen ſelbſt ſeyn; weil in der Wirkung des Vorſtellungsvermögens, in der Vorſtellung, der Stoff nie als hervorgebracht, ſondern immer als Gegeben allein vorkommen kann. *Vorſtellen* heiſst daher einen Stoff zur Vorſtellung empfangen (nicht *geben*) und ihm die Form der Vorſtellung ertheilen.

§. XIX.

Das Vorſtellungsvermögen beſteht *erſtens* aus der *Receptivität*, oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorſtellung, worunter ein bloſs ſich leidend verhaltendes Vermögen verſtanden wird.

Es ſollte wohl kaum einer beſondern Erinnerung bedürfen, daſs unter Receptivität nur ein *ſich leidend verhaltendes* Vermögen des Gemüthes verſtanden werde. Denn der kurz vorher beſtimmten

ten Bedeutung dieses Wortes zufolge, bezeichnet dasselbe nichts als den im Vorstellungsvermögen vorhandenen, und einen Bestandtheil desselben ausmachenden Grund des blossen Gegebenseyn-*können* in der Vorstellung; oder welches eben so viel heisst, das Vorstellungsvermögen selbst, in wie ferne dasselbe bey der Vorstellung nicht *selbst thätig* ist, ein Gegebenseyn, fremdes Wirken auf dasselbe voraussetzt, und folglich in wie ferne es sich beym wirklichen Vorstellen blofs *leidend* verhält. Allein da man bey der bisherigen unbestimmten Vorstellungsart vom Gemüthe, wenn ja von einer Empfänglichkeit der sogenannten *Seele* die Rede war, alles ohne Unterschied in diesen Ausdruck zusammenfasste, was zur Vorstellung die man *Empfindung* nannte, oder zum sogenannten *Empfangen der Vorstellung* gehört, und folglich auch das zur Vorstellung überhaupt unentbehrliche *Hervorbringen* in den verworrenen Begriff der Empfänglichkeit mit aufnahm; so ist es keineswegs überflüssig hier auf die reine Bedeutung des Wortes Receptivität aufmerksam zu machen, und gegen die Einmischung alles Merkmals von Thätigkeit in dem Begriff von Receptivität zu warnen.

Diese Einmischung war bisher um so unvermeidlicher, da man sich noch über kein bestimmtes, der Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens eigenthümliches, und das *leidende* Vermögen von dem *thätigen* auszeichnendes Merkmal vereinigen konnte. Man gab wohl bey Gelegenheiten, wo man durchaus dazu genöthiget war, zu, dass dem Gemüthe Empfänglichkeit zukommen müsse, und selbst *Spiritualisten* konnten sich nicht ganz erwehren ihrer thätigen *Kraft* ein leidendes Ver-

 mögen

mögen beyzugesellen; so wenig sie auch in ihren *Theorien* über die Natur der *Seele* darauf Rücksicht nahmen; nur liessen sie die Frage unbeantwortet: *worinn denn dieses leidende Vermögen bestehe?* Es blieb ihnen, durch diese Unbekanntschaft mit einem wesentlichen Grundvermögen des Gemüthes unmöglich, die *Materialisten*, welche das leidende Vermögen des Gemüthes im organischen Körper entdeckt haben wollten, und dadurch den Körper zum Subjekt des Vorstellungsvermögens erheben zu müssen glaubten, zurecht zu weisen.

Materialisten und Spiritualisten bekümmerten sich bisher immer nur um den *Sitz* und die *Quelle* der Empfänglichkeit des Gemüthes; ohne sichs einfallen zu lassen, dass vor allen untersucht werden müsse, was unter dieser Empfänglichkeit zu verstehen wäre, und worin sie in wie ferne sie zu einer der inneren Bedingungen (dem Stoffe) der blossen Vorstellung unentbehrlich ist, *bestehe*, mit einem Worte, was das Vermögen, welches Empfänglichkeit heisst, beym *blossen Vorstellen* für eine eigenthümliche Rolle habe. Durch die Beantwortung dieser Frage, wäre, wie sichs in der Folge zeigen wird, das ganze Missverständniss, welches die Materialisten und Spiritualisten entzweyt, so wie der Materialismus und Spiritualismus selbst auf immer aufgehoben gewesen, ohne dass die gewesenen Anhänger dieser beyden Sekten, wie bisher, in die leidige Nothwendigkeit versetzt worden wären, entweder den Supernaturalismus oder den dogmatischen Skepticismus zu ergreifen, wenn sie ihr voriges System gegen ein besseres vertauschen wollten.

§. XX.

§. XX.

Das Vorſtellungsvermögen beſteht *zweytens* aus der *Spontaneität*, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorſtellung hervorbringt.

Die Vorſtellung iſt nur dadurch im Bewuſstſeyn möglich, daſs der Stoff gegeben, die Form hervorgebracht werde, (§. XVIII.) und das *Hervorbringen* gehört ſchlechterdings zur inneren Bedingung (der Form) der bloſſen Vorſtellung. Ich ſage das *Hervorbringen.* Der Stoff muſs *in* der Vorſtellung durchs *Gegebenſeyn*, wobey ſich das Gemüth leidend, die Form durchs *Hervorbringen*, wobey ſich das Gemüth thätig verhält, entſtehen. Gleichwie die Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand nur dadurch möglich iſt, daſs der Stoff in der Vorſtellung durch ein Gegebenſeyn entſteht, wobey ſich das Vorſtellende leidend verhält; ſo iſt die Beziehung der Vorſtellung auf das *Vorſtellende* nur dadurch möglich, daſs ſich das Vorſtellende bey der Entſtehung der Form thätig verhält; daſs es die Form hervorbringe; die dadurch, daſs ſie das Werk des Vorſtellenden iſt, eben ſo ausſchlieſſend demſelben angehört, als der Stoff dem Gegenſtande, von dem er gegeben iſt.

„Aber das vorſtellende Subjekt gehört ja eben ſo wie das vorgeſtellte Objekt nur zu den *äuſſern* Bedingungen der Vorſtellung, zu welchen ſogar die *Wirklichkeit* des Stoffes in der bloſſen Vorſtellung gezählt wurde, in wie ferne ſie von einer äuſſern Bedingung abhängt. Nun hängt ja die Thätigkeit, das Hervorbringen der Form, vom Subjekte, und folglich ebenfalls von einer äuſſern Bedin-

gung

gung ab und gehört folglich auch zu den äussern Bedingungen." Die Thätigkeit des Gemüths muss aus zwey sehr verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Einmal wie ferne sie im *vorstellenden* gegründet ist, und das andere mal in wie ferne die *Vorstellung* durch sie gegründet wird. Freylich muss auch die Thätigkeit zu den äussern Bedingungen der Vorstellung gezählt werden; in wie ferne sie in dem von der blossen Vorstellung verschiedenen Subjekte vorhanden ist, und entweder allein oder mit anderen Eigenschaften verbunden, seine Natur ausmacht, mit einem Worte, in wie ferne sie dasjenige ist, was insgemein durch vorstellende *Kraft* ausgedrückt wird. In dieser Eigenschaft liegt die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens freylich ausser dem Inbegriffe desjenigen, was bloss zu den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung gehört; und es kann von ihr in dieser Rücksicht ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe gar nicht die Rede seyn, wenn um das Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gefragt wird. Allein gleichwie diese Thätigkeit in wie ferne sie Eigenschaft des Subjektes ist, bloss unter dem Vorstellungsvermögen in weiterer Bedeutung begriffen seyn kann, so macht sie hingegen einen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens im strengsten Sinne aus, in wie ferne sie Ursache der blossen Vorstellung, oder vielmehr der Form derselben ist. In diesem Sinne wird sie nicht als *Kraft*, sondern als blosses *Vermögen* betrachtet, in wie ferne sich dasselbe zunächst an einem Bestandtheile der blossen Vorstellung als an seiner Wirkung äussert. Sie gehört allein zur innern Bedingung, in wie ferne sie zur Form der vom vorstellenden Subjekte unterschiedenen blossen Vorstellung

stellung gehört. In dieser Rücksicht ist nicht die Frage: woher, und wie entsteht dieses Vermögen, durch welches die Form der Vorstellung entsteht, sondern worinn besteht es, welches ist sein eigenthümliches Merkmal? Die Antwort auf diese *letztere* Frage kann daher nie heissen, dieses Vermögen ist *einfach*, oder *zusammengesetzt;* sondern sie muss heissen — dieses Vermögen ist *hervorbringend* — ist *Thätigkeit;* es unterscheidet sich von dem Vermögen des Stoffes in der Vorstellung, dem sich leidend verhaltenden, dadurch, dass es sich nicht anders als thätig verhalten kann. Dasjenige also was zur *Einen* innern Bedingung der blossen Vorstellung gehört, ist Thätigkeit, so wie das was zur *Andern* gehört Empfänglichkeit ist; beyde zusammengenommen machen das blosse Vorstellungsvermögen aus; in dessen Begriffe das Vermögen den Stoff zu empfangen, und an ihm die Form der Vorstellung hervorzubringen eben so wesentlich enthalten ist, als das Vermögen den Stoff zu geben, aus demselben ausgeschlossen bleiben muss.

Iedes thätige Vermögen hat *Spontaneität*, in wie ferne dasselbe den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat, und derselbe nicht wieder in einem andern Vermögen aufgesucht werden muss. So kömmt sogar einer gespannten Uhrfeder Spontaneität zu, wie ferne der Grund warum sie der Spannung entgegenwirkt, in ihr selbst liegt. Das Vorstellungsvermögen besitzt in so ferne Spontaneität im strengsten Sinne, in wie ferne der Grund des bey der blossen Vorstellung vorkommenden *Wirkens* nicht ausser dem Vorstellungsvermögen aufgesucht werden darf. Das Hervorbringen der Form muss eben so nothwendig seinen Grund im

Vor-

Vorstellungsvermögen haben, als das Geben des Stoffes *ausser demselben*; das eine muss eben so nothwendig Wirkung der blossen Spontaneität *im* Gemüthe, als das andere eines wirkenden ausser dem Gemüthe seyn. Diese Spontaneität gehört dem *Subjekte* nur mittelbar, d. h. nur in so ferne an, in wie ferne dasselbe ein Vorstellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorstellungsvermögen, und vermittelst desselben, dem Subjekte an, dessen Prädikat das ganze Vorstellungsvermögen ist.

Ich bedarf wohl nach allem was bisher über das Vorstellungsvermögen von mir gesagt wurde, keiner Rechtfertigung, warum ich die *Thätigkeit*, in wie ferne sie zum Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gehört, durchaus nicht *Kraft* genannt wissen will. Das Merkmal des Substanziellen, des für sich bestehenden Subjektes, das in der eigentlichen Bedeutung des Wortes *Kraft* enthalten ist, würde uns auf einmal, auf den alten Kampfplatz der Demonstrationen, und der Zänkereyen über die Natur der *Seele* zurücksetzen, dem wir bisher so sorgfältig ausgewichen sind. Man kann (zumal geübtere Metaphysiker) nicht zu oft, und nicht unter zu mancherley Gesichtspunkten vor der leidigen Verwechslung des vorstellenden Subjektes mit dem blossen Vorstellungsvermögen warnen. So fuhr z. B. Herr *Plattner* in der neuen Ausgabe seiner *Aphorismen* noch immer fort, die Einfachheit der vorstellenden Substanz zu beweisen, und fand es sogar für nöthig dieselbe gegen die von ihm missverstandene Kritik der Vernunft zu rechtfertigen. Gewarnt die *Kraft* ja nicht mit dem *Vermögen* zu verwechseln, widerlegte er

diese

dieſe Warnung dadurch, daſs er ſich dieſe Verwechslung wirklich erlaubte; und glaubte die Einfachheit der *Kraft* erwieſen zu haben, da er nichts weiter als die zum Vorſtellungsvermögen gehörige, und in demſelben gegründete *Einheit des Bewuſstſeyns*, wovon gar nicht die Rede ſeyn konnte, erwieſen hatten.

Der Begriff der Spontaneität des Vorſtellungsvermögens hat bisher mit dem Begriffe der Receptivität völlig einerley Schickſal gehabt. Bald wurde er demſelben entgegengeſetzt, wo er mit ihm zuſammengenommen; bald wurde er mit demſelben zuſammengenommen, wo er von ihm hätte getrennt werden ſollen. So wurde das *Erzeugen* der Vorſtellung, dieſes Produktes der Receptivität und Spontaneität zuſammengenommen, von den Spiritualiſten gewöhnlich ganz auf Rechnung der Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens, oder wie ſie es nannten, der *Kraft*, geſetzt; während dieſe Philoſophen auf der andern Seite die Einheit *in*, und den Zuſammenhang *unter* den Vorſtellungen, das bloſſe Produkt der Spontaneität, (wie ſich in der Folge ergeben wird) durch den Stoff *gegeben* ſeyn lieſsen, und folglich hier Receptivität und Spontaneität zur Unzeit zuſammen nahmen. Von den Materialiſten hingegen wurde die Spontaneität gänzlich verkannt, und das Vorſtellungsvermögen für eine bloſſe *Receptivität* angeſehen.

Worin beſteht denn nun aber dieſe Receptivität und Spontaneität, welche das bloſſe Vorſtellungsvermögen ausmachen? Wer die Antwort auf dieſe Frage in dem vorſtellenden Subjekte aufſuchen wollte, würde abermal den eigentlichen Gegenſtand unſrer Unterſuchung, das *bloſſe Vorſtellungsvermö-*

vermögen, aus den Augen verloren haben, und sich ausser der Gränzlinie desjenigen, was allein zur blossen Vorstellung gehört, und was allein sich aus dem Bewuîstseyn allgemeingültig entwickeln läist, auf d n alten Tummelplatz der Metaphysik befinden. Er würde aber durch den Versuch einer *solchen* Antwort nicht nur beweisen, dass er den Sinn unsrer Frage gänzlich verfehlt habe, sondern er würde sich auch der unphilosophischen Arbeit unterziehen müssen, eine Vorstellung des Nichtvorstellbaren zu erkünsteln; denn

§. XXI.

In wie ferne die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens im vorstellenden Subjekte an sich gegründet sind, in so ferne sind sie schlechterdings nicht vorstellbar.

Die in der bisherigen Philosophie theils verkannte, theils vernachlässigte Gränze der Vorstellbarkeit *), darf wohl nie weniger aus dem Auge verloren werden, als wenn man sich derselben so nahe befindet, als wir bey der gegenwärtigen Untersuchung; und man folglich alle Augenblick Gefahr läuft, sich in den leeren Raum des Nichtvorstellba-

*) Der bisher für diese Gränzbestimmung angesehene *Satz des Widerspruchs* setzt, wenn er nicht missverstanden und missbraucht werden soll, den völlig bestimmten Begriff des *Denkens* und der *Vorstellung* überhaupt voraus. Man wird in der Folge einsehen, dass dieser logische, für metaphysisch gehaltene, Satz ganz verkannt wurde.

stellbaren zu verirren, und in demselben mit zwecklosen Spitzfindigkeiten herum zu treiben. Diese Gränzen müssen vor allen Dingen für das *Vorstellungsvermögen* selbst bestimmt, d. h. es muss angegeben werden, was denn vom Vorstellungsvermögen selbst diesseits, und jenseits der Gränze der Vorstellbarkeit liegt; wenn sich aus dem Vorstellungsvermögen die Vorstellbarkeit anderer Dinge in der Folge ergeben soll.

Von dem vorstellenden *Subjekte an sich*, d. h. in seiner eigenthümlichen, von der Form der blossen Vorstellung verschiedenen Form ist alle Vorstellung unmöglich (§. XVII.). Die Vorstellung der *Receptivität* und *Spontaneität* in wie ferne sie im Subjekte *an sich* gegründet sind, setzt also etwas unmögliches voraus, und ist folglich selbst unmöglich.

Die Vorstellung der im Subjekte gegründeten *Receptivität* und *Spontaneität* ist nur in soweit möglich, als das Subjekt selbst vorstellbar ist. In wie ferne nun *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorstellungsvermögen ausmachen, in so ferne sind sie der Grund *aller* Vorstellbarkeit und folglich auch der Vorstellbarkeit des *Subjektes* selbst. In wie ferne freylich auf der andern Seite jedes *Subjekt* der *Grund* des Prädikates ist, *Receptivität* und *Spontaneität* aber zusammengenommen als Vorstellungsvermögen, das *Prädikat* des vorstellenden *Subjektes* sind; in so ferne muss freylich das Subjekt als der Grund der Receptivität und Spontaneität angesehen werden. Allein *vorstellbar* bleibt es darum gleichwohl immer *nur* als *logischer* Grund des Vorstellungsvermögens; d. h. als ein Subjekt, das hier das blosse *logische Substratum* des Prädi-

 kates

kates abgiebt; und das, wenn es von ſeinem Prädikate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjektes überhaupt übrig behält. Das Subjekt wird *nur* durch das Prädikat: Vorſtellungsvermögen zum *Vorſtellenden*, und nur durchs Vorſtellungsvermögen *vorſtellbar*. Es kann alſo das vom Vorſtellungsvermögen *unterſchiedene* Subjekt, nie als *reeller* Grund des Vorſtellungsvermögens vorgeſtellt werden.

Receptivität und *Spontaneität* in wie ferne ſie in dem von der Vorſtellung unterſchiedenem Subjekte an ſich vorhanden ſind, müſſen bey allem Empfangen des Stoffes und bey allem Hervorbringen der Form ſich lediglich als das *Empfangende* und *Hervorbringende* verhalten; ſie müſſen bey jeder Vorſtellung *Subjekt* ſeyn, und können in ſo ferne nie *Objekt* werden. Das Vorſtellende in *wie ferne* es das *Subjekt* alles Vorſtellens iſt, kann nie das *vorgeſtellte* ſeyn; ſo wenig als ein Auge ſich ſelbſt zu ſehen vermag.

Und dieſs iſt der eigentliche Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Verſuche die Natur der Seele in wie ferne unter derſelben nicht das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern die Subſtanz verſtanden wird, kennen zu lernen — einer Vergeblichkeit, die den Spiritualiſten ſowohl als den Materialiſten unter meinen Leſern freylich noch ſo lange paradox ſcheinen muſs, bis ihnen durch eine aus der Natur des Bewuſstſeyns geſchöpfte Erörterung der Vorſtellung des *Ichs* gezeigt ſeyn wird, daſs dieſe Vorſtellung nichts weniger als die Vorſtellung einer *Subſtanz* ſeyn könne.

Die

Die Frage: Worin besteht die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens?" auf welche uns der Gang unserer Untersuchung geführt hat, läſst sich also keineswegs durch was immer für eine Betrachtung des vorstellenden Subjektes beantworten. Wir müssen daher wiederum zu der *bloſsen Vorstellung* zurückegehen, an der als an ihrer Wirkung sich das dabey beschäftigte *Vermögen* der Ursache, welches wir allein hier kennen lernen wollen, *äuſsern* muſs.

Wir müssen also gegenwärtig an dem bisher bestimmten Begriffe der bloſsen Vorstellung, diejenigen Merkmale der *Receptivität* und *Spontaneität* ausfindig machen, wodurch sich diese beyden Vermögen von einander unterscheiden, worin ihre eigentliche Beschaffenheit bestehen muſs, und welche daher im strengsten Sinne des Wortes die *Formen* dieser Vermögen heiſsen können. Ich verstehe also in der Folge jedesmal unter *Form der Receptivität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit der Empfänglichkeit für den Stoff, und unter *Form der Spontaneität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit derjenigen Thätigkeit, durch welche die bloſse Form an dem Stoffe hervorgebracht wird.

In dem wir nun diese Formen, in welchen die gesuchte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens bestehen, und an welchen dasjenige, was bey jeder Vorstellung dem Gemüth *allein* angehört, sich ergeben muſs, aus den Merkmalen des Begriffes der bloſsen Vorstellung zu entwickeln haben; scheinen uns diese Merkmale selbst ein unübersteigliches Hinderniſs entgegen zu setzen: denn

§. XXII.

Der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung überhaupt ſind ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

I.

Dasjenige, was nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden kann (das Ding an ſich), kann auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung ſeyn; nun kann aber der bloſſe Stoff an ſich und als bloſſer Stoff nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden: denn ſonſt würde er zugleich Stoff an ſich, und Stoff unter der Form der Vorſtellung ſeyn müſſen.

2.

Dasjenige, dem kein von der bloſſen Form verſchiedener Stoff in einer Vorſtellung entſprechen kann, iſt auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung; nun kann aber der bloſſen Form der Vorſtellung in jeder möglichen Vorſtellung nichts anderes entſprechen, als die bloſſe Form; es kann ihr alſo in keiner Vorſtellung ein Stoff entſprechen, d. h. ſie kann nicht vorgeſtellt werden. Die Vorſtellung überhaupt iſt nur dadurch möglich, daſs in ihr das *Hervorgebrachte* von dem *Gegebenen*, durch welches ſich die Vorſtellung allein auf einen Gegenſtand beziehen kann, unterſchieden iſt. In wie ferne alſo unter der bloſſen Form lediglich das *Hervorgebrachte* verſtanden wird, in ſo ferne kann ihr in keiner möglichen Vorſtellung ein *Gegebenes*, ein Stoff entſprechen.

Mit einem Worte, dasjenige, was in *jeder* möglichen Vorſtellung bloſſer Stoff, und bloſſe Form iſt,

ist, kann kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung seyn; weil es zugleich blosser Stoff und nicht blosser Stoff, blosse Form und nicht blosse Form seyn müsste, wenn es zugleich blosser Stoff und Gegenstand, blosse Form und Gegenstand seyn sollte.

So viel ist also hier ausgemacht, dass sich die aufzusuchenden Formen der Receptivität und Spontaneität aus den in den Begriffe der blossen Vorstellung gehörigen Merkmalen des *blossen Stoffes* und der *blossen Form* an sich, von denen keine Vorstellung möglich ist, nicht ableiten lassen.

Allein wenn sich in dem Begriffe der blossen Vorstellung andere vorstellbare Merkmale befinden, aus welchen die Beschaffenheiten jener Formen sich ableiten lassen; so haben wir durch die entdeckte *Nichtvorstellbarkeit* des blossen Stoffes und der blossen Form nicht nur nichts verloren, sondern vielmehr an der Gränzbestimmung der Vorstellbarkeit beträchtlich gewonnen.

Es ist uns hier nicht um Vorstellung von der blossen Form und dem blossen Stoff in Rücksicht ihrer selbst zu thun, sondern wir wollen nur wissen, wodurch die an sich nicht vorstellbaren Bestandtheile der blossen Vorstellung in dem Begriffe der Vorstellung *unterschieden* seyn müssen, um aus diesem Unterschiede den Unterschied der *Formen* der Receptivität und Spontaneität, um den uns allein zu thun ist, bestimmen zu können. Wirklich haben wir bereits Prädikate gefunden, wodurch sich Stoff und Form im Begriffe der Vorstellung wesentlich auszeichnen müssen; für den Stoff nämlich das Prädikat des *Gegebenen*; oder vielmehr,

da das *Geben* nicht in den Begriff der Vorſtellung gehört, des *Empfangenen*; und für die *Form* das Prädikat des *Hervorgebrachten*. Sey das, was in der Vorſtellung *empfangen* wird, das, was in derſelben *hervorgebracht* wird, einzeln und für ſich allein, immer nicht vorſtellbar, ſo wiſſen wir doch wenigſtens ſo viel von ihnen, daſs beydes zuſammengenommen die bloſſe *Vorſtellung* ausmacht; und wir wollen hier nur wiſſen: was wir unter demjenigen Empfangen und Hervorbringen, welches zur Vorſtellung gehört, zu denken haben, worin beydes beym Vorſtellen beſtehe, wie ſich beydes in der Vorſtellung äuſſere, mit einem Worte, welche Formen der **Receptivität** und **Spontaneität** das Vorſtellungsvermögen ausmachen.

Da der Receptivität aller Stoff *gegeben* werden muſs; und ſie ihn folglich nur *empfangen* kann, ſo entſteht keine Vorſtellung durchs bloſſe Hervorbringen, ſondern zu jeder gehört in Rückſicht ihres Stoffes ein wirkliches Empfangen; ſo gehört zu jeder Vorſtellung ein Wirken *auf* die Receptivität, wobey ſich dieſe bloſs leidend verhält, und wodurch ihr der Stoff der Vorſtellung gegeben wird. Ich nenne die Veränderung, welche in der **Receptivität** durch dieſes auf ſie gewirkt werden entſteht, das *Afficiertſeyn*. Ohne dieſes Afficiertſeyn läſst ſich die Vorſtellung überhaupt nicht denken; man müſste denn die unbegreifliche Vorſtellung eines Weſens denken wollen, dem der Stoff ſeiner Vorſtellungen nicht gegeben werden darf, weil es ſich denſelben erſchafft. Aber dieſs würde auch keine Vorſtellung in eigentlicher Bedeutung des Wortes ſeyn. Das wirkliche Afficiertwerden gehört freylich nur zur Wirklichkeit der Vorſtellung;

lung; aber die im Vorstellungsvermögen gegründete, und von demselben unzertrennliche, *bestimmte Möglichkeit* des Afficiertwerdens gehört zur Vorstellung überhaupt, und ist wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens.

§. XXIII.

Unter der Receptivität des Vorstellungsvermögens muss das Vermögen *afficiert zu werden* verstanden werden.

Das Vermögen Afficiert zu werden macht nur dann, und nur in so ferne einen wesentlichen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens aus, wenn und in wie ferne dasselbe zur Vorstellung überhaupt *unentbehrlich* ist. So lange der unbestimmte Begriff der Vorstellung alle spekulative Philosophie verwirren wird: so lange muss auch dieses wesentliche Vermögen des Gemüthes verkannt werden. Es wird von den *Materialisten* mit der Reitzbarkeit der Organisation verwechselt, und von mehr als einer *spiritualistischen* Sekte dem mit der *Seele* verwechselten Vorstellungsvermögen nur in Rücksicht auf den von der vorstellenden Substanz verschiedenen, und mit derselben vereinigten Körper beygelegt werden; wodurch denn für die vorstellende Kraft nichts als das *thätige* Vermögen übrig bleibt, welches auch wirklich gewisse Vorstellungen (die Intellektuellen) ganz allein, und ohne Beyhülfe, der auf die Organisation übertragenen Empfänglichkeit, hervorbringen soll. Nur das Vorurtheil von der Entbehrlichkeit eines von der blossen Form der Vorstellung verschiedenen und durchs Afficiertwerden gegebenen Stoffs zur Vorstellung

überhaupt, oder vielmehr nur der gänzliche Mangel eines bestimmten Begriffes von Vorstellung konnte eine so unphilosophische Vorstellungsart begünstigen, die nur dann Wahrheit haben könnte, wenn das Vorstellungsvermögen auch seinen *Stoff* hervorbringen, erschaffen sollte.

„Aber es kann ja *im Vorstellungsvermögen* selbst ein gegebener Stoff gelegen seyn; wo dann wenigstens gewisse Vorstellungen lediglich dadurch entstünden, dass die Spontaneität dem im Vorstellungsvermögen bereits vorhandenen Stoffe die Form gebe *)." — Wenn man nicht wieder das Vorstellungsvermögen mit der vorstellenden *Substanz* vermengen will, sondern unter demselben das *blosse Vermögen* versteht, so kann in demselben nichts anderes gegeben gedacht werden, als dasjenige, worin das blosse Vorstellungsvermögen stehet, nämlich die Art und Weise seiner Empfänglichkeit und Thätigkeit, die Formen der *Receptivität* und *Spontaneität.* Diese können freylich, wie sich in der Folge ergeben wird, vorgestellt werden; d. h. Gegenstände *besonderer* Vorstellung abgeben, in denen ihnen ein Stoff entsprechen muss, der, wie ebenfalls gezeigt werden wird, dem Vorstellungsvermögen nicht von aussen gegeben seyn kann. Aber dieser Stoff ist *als Stoff nur* in den besonderen Vorstellungen, deren Gegenstände jene Formen sind, gegeben. In wie ferne aber diese Gegenstände im *blossen* Vorstellungsvermögen vorhanden sind, sind sie in keiner wirklichen

*) So müssten sich z. B. die Leibnitzianer erklären, wenn sie ihren angebohrnen Vorstellungen eine einigermassen scheinbare Bedeutung geben wollten.

chen Vorstellung als Stoff derselben gegeben. Sie sind freylich dem vorstellenden Subjekte, das sich sein Vermögen nicht selbst erschaffen konnte, *in* und *durch* dieses *Vermögen* gegeben; aber nur als Beschaffenheiten dieses Vermögens, nicht als Stoff *in* einer wirklichen Vorstellung. Im *Vermögen* sind sie nur in so ferne *gegeben*, als sie in demselben vorhanden sind, ohne von dem Subjekte hervorgebracht zu seyn. Wenn sie aber *vorgestellt* werden, so ist es nicht genug, dass sie im blossen Vermögen gegeben sind, sondern es muss der ihnen entsprechende *Stoff der Vorstellung* durch dasjenige Wirken auf die Empfänglichkeit gegeben seyn, welches derselben, die sich in Rücksicht auf jeden möglichen Stoff *gleichgültig* verhält, einen *gewissen* Stoff den sie sich nicht selbst geben kann, bestimmt; durch das *Afficiertwerden* der Receptivität.

Wir haben also nun zu untersuchen, worin dieses Vermögen, durch Afficiertwerden einen Stoff zu Vorstellungen zu erhalten, bestehe, und wie es sich von dem thätigen Vermögen, wodurch der Stoff die blosse Form der Vorstellung erhält, unterscheidet. Wir müssen die eigenthümlichen Formen dieser beyden Vermögen zu bestimmen suchen; wenn wir uns in Stand setzen wollen, das *Vorstellungsvermögen* von allem, was nur blosser Gegenstand desselben seyn kann, zu unterscheiden. — Wie muss also (denn wir müssen wieder in dem Begriffe der blossen Vorstellung unsre Antwort aufsuchen) wie muss der blosse Stoff, in wie ferne er durch ein Afficiertwerden gegeben seyn soll, *in* der Vorstellung beschaffen seyn? Ich antworte: Er muss in der Vorstellung *so* beschaffen seyn, dass durch ihn die Unterscheidung der blossen Vorstel-

lung von dem Subjekte möglich ſey. Gleichwie nämlich die Vorſtellung nur durch ihre Form auf das vorſtellende Subjekt, und nur durch ihren Stoff auf das vorgeſtellte Objekt bezogen wird, gleichwie ſie dem Subjekte nur durch dasjenige angehört, was daſſelbe daran hervorgebracht hat, und dem Objekte durch das was von demſelben gegeben, und im Subjekte empfangen iſt: ſo kann auch die Vorſtellung von ihrem Subjekte, dem vorſtellenden, *nur* durch dasjenige unterſchieden werden, was in ihr dem Objekte, dem Vorgeſtellten entſpricht, d. h. durch ihren Stoff, von deſſen Gegebenſeyn ſelbſt die Realität der Form in der Vorſtellung, die nur an dem Gegebenen hervorgebracht werden kann, abhängt. In der von dem Subjekte zu unterſcheidenden Vorſtellung alſo muſs ſich etwas unterſcheiden laſſen, und dasjenige in ihr woran ſich etwas unterſcheiden läſst, kann nur der Stoff ſeyn, und alles was in der Vorſtellung Stoff iſt, muſs ſich unterſcheiden laſſen, d. h. *Mannigfaltig* ſeyn. In wie ferne aber der Stoff in der Vorſtellung nothwendig ein Mannigfaltiges ſeyn muſs, in ſo ferne kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannigfaltigen, unterſchiedene *Form der Vorſtellung* nichts anderes als *Einheit* ſeyn. *Mannigfaltigkeit* iſt alſo das weſentliche Merkmal, das dem Stoffe, und *Einheit* das weſentliche Merkmal, das der *Form in* jeder Vorſtellung zukommen muſs; ſie müſſen die Beſchaffenheit des Stoffes und der Form ausmachen, wenn Bewuſstſeyn und Vorſtellung möglich ſeyn ſollen; und es ſteht folgendes Naturgeſetz der Vorſtellung feſt:

§. XXIV.

§. XXIV.

Wenn das wirkliche Bewuſstſeyn möglich ſeyn ſoll, ſo muſs der Stoff, das Gegebene, in der Vorſtellung ein *Mannigfaltiges*, und die Form, das Hervorgebrachte, *Einheit* ſeyn.

Das Gegebene unterſcheidet ſich in der Vorſtellung durch Mannigfaltigkeit, das Hervorgebrachte durch Einheit. Das gegebene Mannigfaltige wird dadurch Vorſtellung, daſs an ihm Einheit hervorgebracht wird; und die Einheit wird dadurch Form einer Vorſtellung, daſs ein Mannigfaltiges gegeben iſt, an dem ſie hervorgebracht wird. Das Gemüth, auf welches die Vorſtellung nur in Rückſicht ihrer Form bezogen werden kann, unterſcheidet die Vorſtellung vom Gegenſtande durch die Einheit, die es durch ſeine Handlung an dem *gegebenen* Mannigfaltigen hervorgebracht hat, und es unterſcheidet die Vorſtellung von ſich ſelbſt nur durch das was es an derſelben nicht hervorgebracht hat, was nicht Einheit iſt, das gegebene Mannigfaltige.

Wir haben ſchon vor dieſer näheren Beſtimmung des Stoffes und der Form herausgebracht und erwieſen, daſs der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung nicht vorſtellbar ſind; und daſs ſie nur in ihrer Beziehung aufeinander, in der Vorſtellung die ſie ausmachen, dem Subjekte des Bewuſstſeyns vorgehalten werden können. Dieſs wird uns nun durch die gefundene Form, welche das Gegebene ſowohl als das Hervorgebrachte in der Vorſtellung haben müſſen, noch einleuchtender. Die Einheit kann nur am Mannigfaltigen her-

hervorgebracht werden; und das gegebene Mannigfaltige kann nur durch hervorgebrachte Einheit Vorſtellung werden, und ſo wie Einheit ohne Bezug auf ein Mannigfaltiges, und Mannigfaltiges ohne Bezug auf Einheit nicht denkbar iſt; ſo iſt auch der bloſſe Stoff, das Mannigfaltige an ſich und ohne Bezug auf Einheit, und die bloſſe Form, die Einheit an ſich und ohne Bezug aufs Mannigfaltige, nicht vorſtellbar.

Alle Erkenntniſs läſst ſich auf Unterſcheidung der Gegenſtände unſrer Vorſtellung zurückführen. Wir erkennen eine beſtimmte Tulpe auf dem Blumenbeete nur in ſo ferne als wir ſie von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demſelben Beete unterſcheiden. Alle Unterſchiede aber, die wir an den Gegenſtänden wahrnehmen, müſſen auch in den Vorſtellungen derſelben vorkommen, und zwar als *gegeben* vorkommen, wenn ſie ihren Grund in den *Gegenſtänden* haben, und nicht willkührlich ſeyn ſollen. Das Unterſcheiden iſt freylich Handlung des Gemüthes; aber die Verſchiedenheit an Objekten die nicht unſer Werk ſind, kann nicht Wirkung des Gemüthes, ſie kann nicht hervorgebracht, ſie muſs gefunden werden, und folglich gegeben ſeyn. Das Mannigfaltige kann nur Stoff der Vorſtellung ſeyn.

Wir ſind uns einer Vorſtellung nur in ſo ferne bewuſst, als durch ſie etwas vorgeſtellt wird, d. h. als ſie einen Gegenſtand hat, und wir können alſo unſre Vorſtellungen untereinander nur durch ihre Gegenſtände, und folglich nur in wie ferne in ihnen etwas dieſen Gegenſtänden entſpricht, durch den *Stoff*, unterſcheiden. Die Gegenſtände ſind

nur

nur in ſo ferne von einander unterſchieden, als jeder von ihnen mehrere Merkmale, ein *Mannigfaltiges* enthält, welchem in der Vorſtellung Stoff entſprechen muſs, wenn es an den Gegenſtänden wahrgenommen werden ſoll. Der Stoff muſs alſo ein Mannigfaltiges ſeyn.

„Aber werden nicht auch beſondere Vorſtellungen durch ihre Formen unterſchieden? Z. B. die Empfindung von dem Begriff, und dieſer von der Idee?" Ja! wenn ſie ſelbſt vorgeſtellt, d. h. Gegenſtände werden, wo die Verſchiedenheit ihrer Formen, die nicht von unſrem Gemüth hervorgebracht, ſondern demſelben gegeben iſt, nur durch den ihnen entſprechenden Stoff in beſondern Vorſtellungen vorkömmt. In wie ferne aber die Empfindung, der Begriff etc. nicht ſelbſt wieder vorgeſtellt werden, ſondern nichts als Vorſtellungen ſind, in wie ferne ſie dem Gemüth einen von ihnen verſchiedenen Gegenſtand vorhalten, können ſie nur durch dieſen Gegenſtand, und das was ihm in ihnen entſpricht, den Stoff, von einander unterſchieden werden.

§. XXV.

Die *Form der Receptivität* beſteht in der Mannigfaltigkeit überhaupt, in wie ferne dieſelbe die im Vorſtellungsvermögen gegründete und beſtimmte Bedingung des Stoffes in der Vorſtellung iſt.

Bewuſstſeyn und Vorſtellung ſind nur dadurch möglich, daſs das in der Vorſtellung Gegebene ein Mannigfaltiges ſey. Die Receptivität oder das Vermögen einen Stoff zu empfangen, muſs alſo das

das Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen seyn; und ungeachtet die *Wirklichkeit* des Stoffes, und also des gegebenen Mannigfaltigen vom *Geben* desselben, und folglich von etwas ausser dem Vorstellungsvermögen abhängt; so muss doch die Möglichkeit des Mannigfaltigen *in* der Vorstellung im Vorstellungsvermögen *bestimmt* vorhanden seyn, weil sich die Receptivität ohne für das Mannigfaltige bestimmt zu seyn, keineswegs als Vermögen den Stoff einer Vorstellung zu empfangen, denken läfst, und nur dadurch, dass sie nicht Empfänglichkeit überhaupt, sondern Empfänglichkeit fürs Mannigfaltige ist, Bestandtheil des Vorstellungsvermögens seyn kann. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes *in* der Vorstellung hat ihren Grund in der bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, und man kann sich kein Vorstellungsvermögen denken, ohne nicht unter demselben den Grund der Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorstellung zu denken, welcher die Beschaffenheit der Empfänglichkeit desselben, die *Form* der *Receptivität* ausmacht.

Diese bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes ist hier *nur* als Form der Receptivität erwiesen worden, und ist in der Theorie des Vorstellungsvermögens auch nur als solche erweislich. Wir erkennen sie nur als eine Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens; keineswegs als Eigenschaft der vorstellenden Substanz *an sich*, und unabhängig vom blossen Vorstellungsvermögen derselben. Die Seele, als *Substanz* gedacht, ist Gegenstand einer besondern Vorstellung, und folglich einer Vorstellung, die einen ihrem von ihr verschiedenen Gegenstand entsprechenden Stoff enthält, welcher in derselben

gegeben

gegeben ſeyn muſs, und daher eben dieſelbe Empfänglichkeit und ihre beſtimmte Form als im Vermögen vorhanden, *vorausſetzt*, die erſt durch und mit dem Stoff einer beſondern Vorſtellung gegeben ſeyn müſste, wenn ſie nicht dem bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſondern der vorgeſtellten, und vom bloſſen Vorſtellungsvermögen unterſchiedenen Subſtanz der Seele, beygelegt werden ſollte. Es kann alſo dieſe Form der Empfänglichkeit dem vorſtellenden Subjekte nur in ſo ferne beygelegt werden, als demſelben das bloſſe Vorſtellungsvermögen beygelegt werden muſs, zu deſſen Beſchaffenheit jene Form gehört. Der *Materialiſt* würde daher ſehr voreilig urtheilen, wenn er in der von uns aufgeſtellten Form der Empfänglichkeit einen Grund für die *Körperlichkeit* der Seele gefunden zu haben glaubte, indem er die beſtimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorſtellung möglichen Stoffes in der *Ausdehnung* oder Zuſammenſetzung des vorſtellenden Subjektes antreffen, oder auch nur mit manchem *Spiritualiſten* behaupten wollte, das Vorſtellungsvermögen wäre durch die Organiſation auf bloſſe Mannigfaltigkeit ſeines Stoffes eingeſchränkt. Er würde dabey die von uns ſorgfältig unterſchiedenen Fragen über die Natur des Gemüthes und der Seele; die ſorgfältig unterſchiedenen Fragen: *worin beſteht* das Vorſtellungsvermögen, und *woraus entſteht* daſſelbe? wieder verwechſeln. Jene beſtimmte Mannigfaltigkeit kann nur Prädikat des bloſſen Vorſtellungsvermögen ſeyn, und nur in der Form ſeiner Empfänglichkeit beſtehn; denn wir haben ihre Unentbehrlichkeit nur im Begriffe der bloſſen Vorſtellung und in der Möglichkeit des Bewuſstſeyns gefunden; und wir kennen ſie nur als einen bloſſen Beſtandtheil des bloſſen Vorſtellungs-

lungsvermögens. Die Fragen hingegen: wie sie ausser dem blossen Vorstellungsvermögen vorhanden sey? was sie sey in wie ferne in ihr noch etwas anders als blosse Form der Empfänglichkeit gedacht werden müsste? in welcher Eigenschaft der vorstellenden Substanz sie gegründet seyn, mit einem Worte: *woraus sie entstehe?* betreffen alle nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern einen Gegenstand, der das Vorstellungsvermögen voraussetzt, wenn er selbst vorgestellt werden soll; betreffen nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern von demselben verschiedene Gegenstände; um deren Eigenschaften dann erst gefragt werden kann, wenn man in der Theorie des Erkenntnissvermögens über den Begriff der *Erkennbarkeit* und die *Gränzbestimmung* des Erkenntnissvermögens einig geworden ist.

§. XXVI.

Die *Form der Spontaneität* besteht in der *Verbindung* (der Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt.

Da die Form der Vorstellung, in wie ferne sie das an dem Stoffe hervorgebrachte ist, nichts anders als Einheit seyn kann; so muss das Hervorbringen dieser Form im Hervorbringen der Einheit am Mannigfaltigen, im Verbinden desselben, und die Handlungsweise der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, die *Form* der Spontaneität, in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt bestehen, die man, um sie mit einem einzigen Worte auszudrücken, *Synthesis* nennen kann.

Die

Die Mannigfaltigkeit setzt den gegebenen Stoff nur in Stand *Stoff* in einer Vorstellung zu seyn, ohne ihn zur wirklichen Vorstellung zu erheben. Es muss zu dieser Mannigfaltigkeit etwas von ihr verschiedenes hinzukommen, wenn aus dem blossen Stoffe Vorstellung werden soll; dieses Hinzukommende muss von aller Mannigfaltigkeit verschieden, folglich Einheit seyn, und durch die Thätigkeit des Gemüthes hervorgebracht werden, die daher im Vermögen dem Mannigfaltigen Einheit zu geben bestehen muss. Die Einheit also gehört nur der Spontaneität des Gemüthes allein an, durch welche sie in der Vorstellung allein möglich ist; sie kann nie dem Gemüthe als Stoff gegeben werden, weil alles was sich dem Gemüthe als Stoff geben lässt, Mannigfaltig seyn muss. Sie wird aber auch von dem Gemüthe nicht aus nichts, sondern aus einem Mannigfaltigen hervorgebracht, welches dem Gemüth immer nur gegeben seyn muss, nie von demselben hervorgebracht werden kann.

Verbindung kann sowohl die Handlung des Verbindens als die Wirkung dieser Handlung heissen. In der letztern Bedeutung ist die Verbindung des Mannigfaltigen so viel als Einheit des Mannigfaltigen, oder Form der Vorstellung selbst; in der ersten Bedeutung aber, wo sie so viel als *verbinden* sagen will, muss einer möglichen Zweydeutigkeit des Wortsinnes durch eine nähere Bestimmung desselben zuvorgekommen werden. Im Begriffe des Verbindens wird *erstens* eine blosse Handlung überhaupt, (thätige Veränderung) und *zweytens* die *Form* dieser Handlung, dasjenige wodurch sich die Handlung des Verbindens von anderen Handlungen unterscheidet, und um dessen willen sie *ver-*

binden heiſst, gedacht. Der Satz: die Form der Spontaneität beſteht im Verbinden, heiſst nicht: ſie beſteht in der thätigen *Veränderung*, welche beym Verbinden vorgeht; ſondern: in *der Form* dieſer thätigen Veränderung, in der Art und Weiſe der Handlung; nicht in der Handlung ſelbſt. Man wird die Abſicht dieſer vielleicht zu *ſubtil* ſcheinenden Diſtinktion bald einſehen, wenn man bedenkt, daſs das Verbinden als bloſſe Handlung überhaupt lediglich vom handelnden *Subjekte*, oder der *Kraft*, abhängt, welche dem Verbinden die *Wirklichkeit* der Handlung, aber auch nur die bloſſe Wirklichkeit der Handlung, nicht die *Form* derſelben, wodurch die Handlung verbinden heiſst, giebt. Dieſe Form kann nicht vom handelnden Subjekte hervorgebracht, ſondern ſie muſs *demſelben* ſelbſt *gegeben* ſeyn; und ſie iſt ihm in dem *bloſſen Vermögen*, das ſich das Subjekt nicht ſelbſt beylegen oder erſchaffen konnte, gegeben. Die bloſſe Form der Vorſtellung, die Einheit des Mannigfaltigen iſt in wie ferne ſie *Hervorgebracht*, zur Wirklichkeit gelangt iſt, *Wirkung* des vorſtellenden *Subjektes;* und folglich von der Kraft, dem Subjekte des thätigen Vermögens, hervorgebracht. Aber die *Form der Spontaneität*, die im Verbinden beſtehende *Handlungsweiſe* der Spontaneität, in wie ferne ſie den Grund enthält, daſs das in der Vorſtellung Hervorgebrachte *Einheit* und nichts anderes als Einheit iſt, iſt nicht von der Spontaneität des Subjektes hervorgebracht, ſondern mit und in derſelben dem Subjekte gegeben.

Das Vorſtellungsvermögen iſt, ſeinen bloſſen *Formen* nach, ſo wenig durch das *Däſeyn* des vorſtellenden Subjektes an ſich beſtimmt, als das Daſeyn

seyn dieses Subjektes durch jene blossen Formen bestimmt seyn kann. Gleichwohl will ich hier eben so wenig läugnen als behaupten, daſs sich von der gegebenen Form des blossen Vorstellungsvermögens mit Recht auf die Form des vorstellenden Subjektes als Substanz schlieſsen lasse; will hier nicht untersuchen, ob daraus daſs die Spontaneität nichts als Einheit hervorbringen könne, gefolgert werden dürfe, daſs sie nur als Einheit existieren, nichts als Einheit seyn, und nicht bloſs als ein einziges, sondern auch als ein einfaches, Subjekt gedacht werden müsse. Ich begnüge mich nur die *Spiritualisten* zu erinnern, daſs in der Theorie des Vorstellungsvermögens nur von der *Form des Vermögens* der Thätigkeit nicht von der Form der *Kraft* des handelnden Subjektes die Rede sey, von der Handlungsweise der Spontaneität, nicht von der Art zu seyn ihres Subjektes, von der in der blossen Form der Vorstellung vorkommenden, sich äussernden Beschaffenheit des Wirkens, nicht von der Beschaffenheit des von der Vorstellung unterschiedenen wirkenden Subjektes. Als Ding an sich läſst sich die Substanz der Seele schlechterdings nicht vorstellen; ob aber als Ding unter der Form der Vorstellung läſst sich erst dann ausmachen, wenn dasjenige, was zu den Bedingungen besonderer Vorstellungen gehört, entwickelt, und insbesondere die Vorstellung der Substanz aus der Natur des Erkenntniſsvermögens bestimmt seyn wird.

§. XXVII.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind dem vorstellenden Subjekte *in* und *mit* dem Vorstellungsvermögen *gegeben*,

und in demselben *vor* aller Vorstellung *bestimmt* vorhanden.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind die wesentlichen Beschaffenheiten des blossen Vorstellungsvermögens. In wie ferne also in dem vorstellenden Subjekte ein Vorstellungsvermögen vorhanden ist, in so ferne müssen in demselben auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vorhanden seyn. Nun muss das Vermögen der Vorstellung aller wirklichen Vorstellung, von der es vorausgesetzt wird, vorhergehen; also müssen auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vor aller Vorstellung im vorstellenden Subjekte bestimmt seyn. Diese Formen machen also die dem vorstellenden Subjekte eigenthümliche, demselben von aller Vorstellung zukommende *Natur* aus. Man ist in der philosophischen Welt bis auf diesen Augenblick über die Natur des vorstellenden Subjektes in wesentlich verschiedene Partheyen getheilt; weil man unter dieser Natur mehr die Substanzialität des vorstellenden Subjektes als das Vorstellungsvermögen verstanden hat, welches man vor allen Dingen hätte untersuchen müssen, um sich endlich auch über die Substanzialität verstehen zu können. Allein man hat die Natur des vorstellenden Subjektes in wie ferne dasselbe vorstellend ist, das blosse Vorstellungsvermögen, noch nie dort aufgesucht, wo sie allein anzutreffen war, in der *blossen Vorstellung*, an der als der Wirkung sich die Ursache allein offenbaren kann; und so wurden auch die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens, welche die Natur des *vorstellenden* ausmachen, bisher ganz verkannt. Da sich aber alle Gegenstände unsrer Vorstellungen, und

und folglich auch die *Dinge ausser uns* nicht als Dinge an sich, sondern nur unter der Form der Vorstellung vorstellen lassen: so ist die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philosophie verwirrende Täuschung, welche uns wähnen macht, dass wir uns an den Dingen ausser uns unter der Form der Vorstellung, Dinge an sich vorstellen; und die uns nöthiget, dasjenige was in unsren Vorstellungen dem Vorstellungsvermögen eigenthümlich ist, mit dem was den Dingen ausser uns angehört zu verwechseln, so lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Receptivität und Spontaneität die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens gefunden sind, welche uns in Stand setzen, das dem vorstellenden Subjekte eigenthümlich angehörige von allem den Dingen ausser uns eigenthümlichen zu unterscheiden.

„Diese Unterscheidung ist schlechterdings unmöglich; denn um das, was in unsren Vorstellungen den Dingen ausser uns eigenthümlich ist, zu entdecken, müsste Vorstellung dieses Eigenthümlichen möglich seyn. Allein der von den Aussendingen gegebene Stoff ist in keinem Bewusstseyn von der blossen Form trennbar.“ — Zu dieser Unterscheidung wird freylich Vorstellung des den Dingen ausser uns Eigenthümlichen erfordert; aber keinesweges Vorstellung dieses Eigenthümlichen *an sich*, sondern es reicht die Vorstellung desselben unter der Form der Vorstellung vollkommen hin, sobald einmal die blossen Formen der Receptivität und Spontaneität bekannt sind. Sobald man von diesen Formen bestimmte Vorstellungen hat; so mag das den Aussendingen angehörige immer nur unter

der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden; ſo wird gleichwohl der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem was Form der Receptivität und Spontaneität iſt, und was ſie nicht iſt, in wirklichen Vorſtellungen vorkommen. Denn die *reine* Vorſtellung, diejenige die keinen andern Gegenſtand als die Formen der Receptivität und Spontaneität hat, wird ſich von den *nicht reinen*, die ſich auf andere Gegenſtände beziehen, beſtimmt genug unterſcheiden laſſen. Alles kommt hierbey darauf an, daſs die Formen der Receptivität und Spontaneität abgeſondert von allem was nicht nothwendig in ihnen gedacht werden muſs, d. h. *rein*, vorgeſtellt werden. Geſchieht dieſs, ſo wird an ihnen ſchlechterdings nichts den von dem vorſtellenden Subjekte verſchiedenen Dingen, den Dingen auſſer uns, angehöriges vorgeſtellt. Auch muſs der Stoff, der den Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, von dem Stoffe, der den Vorſtellungen der Dinge auſſer uns entſpricht, deutlich genug unterſchieden werden können. Die Vorſtellungen jener Form haben keinen vom Gemüthe verſchiedenen auſſer demſelben befindlichen Gegenſtand, ihr Stoff iſt alſo etwas, dem nichts vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenes entſpricht. Er iſt in ſeinen Gegenſtänden, welche bloſſe Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens ſind, dem vorſtellenden Subjekte in und mit dem Vorſtellungsvermögen und folglich vor aller Vorſtellung gegeben, obwohl nur in ſeinen Gegenſtänden, d. h. nur als Form des Gemüthes. Wenn er alſo in beſondern Vorſtellungen, die keinen andern Gegenſtand als jene Form haben *Stoff* der Vorſtellung wird, ſo iſt er wenigſtens kein dem Vorſtellungsvermögen von auſſen her gegebener,

ſondern

ſondern ein in demſelben vor aller Vorſtellung, durch ſeinen Gegenſtand beſtimmter, *in* der Vorſtellung aber durch Handlung des Gemüths gegebener Stoff. Wir wollen ihn daher den *ſubjektiven* Stoff nennen, um ihn von demjenigen, der dem Gemüthe ſchlechterdings nur als bloſſer Stoff, und von auſſen her gegeben ſeyn muſs, und den wir daher den *objektiven* Stoff nennen wollen, zu unterſcheiden. Dieſer objektive *Stoff* iſt dasjenige, was den von aller Vorſtellung nicht nur, ſondern auch von dem vorſtellenden Subjekte unterſchiedenen Gegenſtänden angehört, und was in wie ferne es in unſren Vorſtellungen vorkömmt, den Grund der Unterſcheidung unſres Subjektes von Dingen auſſer uns, ſo wie den einzig möglichen Grund unſrer Ueberzeugung vom Daſeyn der Dinge auſſer uns enthält. Wir wollen uns hier vor allen Dingen der Unentbehrlichkeit eines ſolchen objektiven Stoffes für jedes Vorſtellungsvermogen überhaupt zu verſichern ſuchen.

Zur Reinen, das heiſst, beſtimmten, Vorſtellung der Formen der Receptivität und Spontaneität als ſolcher läſst ſich nur durch Zergliederung des Begriffes der bloſſen Vorſtellung überhaupt gelangen. Allein der Begriff der Vorſtellung überhaupt iſt nur von beſondern Vorſtellungen *abgezogen*, und ſein Gegenſtand, die Vorſtellung überhaupt, *exiſtiert* als Gattung nur in den Arten, und durch dieſe nur in beſondern einzelnen Vorſtellungen. Nun können die Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität keineswegs diejenigen beſondern Vorſtellungen ſeyn, aus welchen der Begriff der Vorſtellung überhaupt abgezogen iſt: denn ſie ſind nur durch die Zergliederung dieſes Begriffes gefunden, und ihre Gegenſtände ſind nur

von diesem Begriffe abgezogen; also muſs der *Begriff* der Vorstellung überhaupt von solchen besondern Vorstellungen abgezogen seyn, welche von den bloſsen Formen der Receptivität und Spontaneität *verschiedene* Gegenstände haben, von Vorstellungen, die einen anderen Stoff haben, als einen solchen, dem die Formen der Receptivität und Spontaneität entsprechen, mit einem Worte aus Vorstellungen, die einen *objektiven* Stoff haben müssen.

Ohne einem von dem bloſsen Vorstellungsvermögen, von dem, was den Formen der Receptivität und Spontaneität in den Vorstellungen derselben entspricht, d. h. von dem subjektiven Stoffe, verschiedenen, und folglich dem Gemüthe von auſsen her gegebenen Stoff, würde keine Vorstellung überhaupt zur *Wirklichkeit* gelangen können. Denn in dem bloſsen Vorstellungsvermögen ist dem Subjekte desselben nichts als die bestimmte Möglichkeit ein Mannigfaltiges zu empfangen, und demselben, vorausgesetzt, daſs es gegeben sey, durch Verbindung Einheit zu ertheilen gegeben. Diese Vermögen können sich ihrer *Wirklichkeit* nach nur an *wirklichen* Vorstellungen äuſsern; und sie können sich *zuerst* nur an solchen wirklichen Vorstellungen äuſsern, durch welche sie nicht selbst vorgestellt werden, deren Gegenstände nicht sie selbst sind, sondern die vom Gemüthe und seiner Beschaffenheit verschiedene Dinge sind. Denn sie können *nur dann* vorgestellt werden, wenn sie sich als das Was sie sind, in der Eigenschaft *bloſser Formen* vom Wirken und Leiden des Gemüthes an wirklichen Vorstellungen wirklich bewiesen haben, welches nur an einem von ihnen selbst verschiedenen und von auſsen her gegebenen Stoff möglich seyn

ſeyn konnte. Die Vorſtellungen, durch welche das vorſtellende Subjekt zum Bewuſstſeyn der Beſchaffenheiten ſeines Vermögens gelangt, können unmöglich die Vorſtellungen dieſes Vermögens ſelbſt ſeyn. Die Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens können nur aus der bloſſen Wirkung des Vorſtellungsvermögens erkannt werden, in wie ferne dieſes Vermögen ſeine Funktion an der Wirkung äuſſert. Nun kömmt in der Vorſtellung überhaupt die Form der Receptivität nur in ſo ferne vor, als durch ſie die bloſſe Möglichkeit des Stoffes in der Vorſtellung; die Form der Spontaneität nur in ſo ferne als durch ſie die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen beſtimmt iſt. Durch Sie beyde iſt alſo für die wirkliche Vorſtellung überhaupt noch kein Stoff gegeben, ſondern dieſer muſs, wenn eine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen ſoll, durch etwas vom vorſtellenden Subjekte und ſeinem Vermögen verſchiedenes gegeben werden.

§. XXVIII.

Zur *Wirklichkeit* der Vorſtellung überhaupt gehört ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verſchiedener, dem Subjekte nicht im Vorſtellungsvermögen, ſondern von auſſen her gegebener Stoff, welcher der *objektive* Stoff heiſst.

Zur Wirklichkeit der Vorſtellung überhaupt gehört ein objektiver Stoff, heiſst keineswegs eben ſo viel: als jede Vorſtellung muſs objektiven Stoff haben; ſo wenig als die Sätze: zur Vorſtellung überhaupt gehört ein vorſtellendes Weſen, und in jeder Vorſtellung wird das vorſtellende Weſen

vorgeſtellt, einerley bedeuten. Es wird nicht behauptet, daſs der objektive Stoff in jeder Vorſtellung als Inhalt derſelben vorkommen müſſe; ſondern nur, daſs ohne ihn die Vorſtellung überhaupt und folglich auch die reinen Vorſtellungen von den Formen der Receptivität und Spontaneität ſelbſt nicht zur Wirklichkeit gelangen könnten; weil in dem bloſſen Vorſtellungsvermögen nur die Formen deſſelben beſtimmt ſind, die bevor ſie an einem von ihnen ſelbſt verſchiedenen Stoff in einer wirklichen Vorſtellung vorgekommen ſind, eben ſo wenig ſich vorſtellen laſſen können, als die Form der Medicäiſchen Venus, wenn ſie nicht an irgend einem Stoffe vorher vorgekommen wäre. Gleichwie aber die Form dieſer Bildſäule nachdem ſie einmal an einem Stoffe realiſiert iſt, ſich auch abgeſondert von dieſem Stoffe denken und unterſuchen läſst; weil ſie zwar *an* dem Stoffe aber nicht *durch* den Stoff gegeben, und mit ihm zwar vereinzelt aber gleichwohl von ihm weſentlich verſchieden iſt; eben ſo können die Formen der Receptivität und Spontaneität, nachdem ſie einmal an einem von ihnen verſchiedenen Stoffe in wirklichen Vorſtellungen vorgekommen ſind, auch ohne dieſen Stoff vorgeſtellt werden, mit dem ſie zwar in jenen wirklichen Vorſtellungen vereinigt vorkamen, durch den ſie aber ſo wenig gegeben ſind, daſs ſie vielmehr von ihm als Bedingungen, unter denen er allein in einer Vorſtellung vorkommen kann, und die im vorſtellenden Subjekt, bevor er gegeben ſeyn kann, vorhanden ſeyn müſſen, vorausgeſetzt werden.

§. XXIX.

§. XXIX.

Das *Daseyn* der Gegenstände ausser uns ist also eben so gewiss, als das Daseyn einer Vorstellung überhaupt.

Da der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, so muss die Vorstellung, die einen objektiven, einen von aussen her gegebenen Stoff hat, auch einen ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand haben. In wie ferne nun der objektive Stoff zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist, in so ferne ist aus dem Daseyn einer Vorstellung überhaupt, das Daseyn der *Dinge ausser uns* eben so erwiesen, als das Daseyn eines Vorstellungsvermögens, und eines von jenen Dingen verschiedenen Subjektes, dem das blosse Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unser *Ich* nennen.

Nur das bisherige Verkennen des blossen Vorstellungsvermögens konnte in der philosophischen Welt Sekten veranlassen und erhalten, welche den im gegenwärtigen Paragraph aufgestellten Satz entweder läugneten, oder bezweifelten. Wird der Stoff der Vorstellungen mit den blossen Vorstellungen verwechselt: so entsteht ein *Idealism*, der ausser den Vorstellungen, und dem vorstellenden Subjekte (oder aufs höchste mehreren vorstellenden Subjekten) alles Wirkliche geradezu läugnet. Wird hingegen der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand mit dem blossen Stoffe der Vorstellung verwechselt; so entsteht ein *Skepticism*, welcher die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, und in so ferne auch das Daseyn

Daseyn der vorgestellten Dinge ausser uns bezweifelt. Allein hat bey der bisherigen allgemeinherrschenden Unbestimmtheit in dem Begriffe der Vorstellung der *Idealist* auch wohl bedacht, dass der blosse Stoff der Vorstellung keine Vorstellung seyn könne, und dass der Stoff, der nicht im blossen Vermögen der Vorstellung gegeben ist, und folglich nicht die blosse Beschaffenheit des Vermögens zum Gegenstande hat, sich nothwendig auf Gegenstände ausser dem vorstellenden Subjekte beziehen müsse? — Hat auch dem *Skeptiker* bisher wohl gezeigt werden können, dass seine Forderung, die *Dinge an sich* müssten den blossen Vorstellungen *ähnlich* seyn, oder die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen müsse in der *Aehnlichkeit* zwischen beyden bestehen, durchaus keinen Sinn habe, sobald er seinen Begriff von Vorstellung und Gegenstand berichtiget?

Aller Stoff in was immer für einer Vorstellung muss durch ein *Afficiertwerden* der Empfänglichkeit *gegeben* seyn, also auch der subjektive Stoff, der in den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten ist. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficierens kann hier unmöglich durch etwas ausser dem Gemüthe geschehen, sondern ist lediglich dadurch denkbar, dass die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäss wirkt, und dadurch dasjenige was vorher als blosse *Form* im blossen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, in einer wirklichen besondern Vorstellung *als Stoff* bestimmt. Der Stoff der reinen

Vor-

Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität ist also in Rücksicht auf seinen Gegenstand (von dem er seine Form als bestimmter Stoff hat) im blossen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüthe *vor* aller Vorstellung; in Rücksicht aber auf sein *wirkliches* Vorhandenseyn in besondern (den reinen) Vorstellungen, durch eine Handlung des vorstellenden Subjektes *bestimmt*; während aller *objektive* Stoff sowohl in Rücksicht auf seine eigenthümliche Form, die er als bestimmter Stoff hat, und die in einem ausser dem Gemüth befindlichen von demselben verschiedenen Gegenstande gegründet ist, als auch in Rücksicht auf sein Vorhandenseyn in einer Vorstellung, durch die fremde Handlung auf die Receptivität, welche denselben vermittelst des Afficierens dem Gemüthe giebt, bestimmt werden muss.

Ich nenne den Stoff, in wie ferne er im blossen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüthe, vor aller Vorstellung bestimmt ist *Stoff a priori;* in wie ferne er aber erst in und mit einer wirklichen Vorstellung durchs afficiertwerden bestimmt werden muss, *Stoff à posteriori*, oder den *empirischen* Stoff. Der Stoff, der den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, kann allein ein solcher Stoff *à priori* heissen, weil ausser diesen Formen im blossen Vorstellungsvermögen nichts vorhanden seyn kann: und weil er seinem Gegenstande nach *vor* aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt seyn muss. Man muss aber hier nicht vergessen, dass dieser Stoff nur in Rücksicht auf sein *Bestimmtseyn* im blossen *Vermögen a priori* heisst, nicht in Rücksicht auf seine blosse Subjektivität; und dass man nicht ohne

Unter-

Unterschied allen subjektiven Stoff *à priori* nennen dürfe. Denn auch der subjektive Stoff muſs *a posteriori* heiſſen *in wie ferne* er nicht durch das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern durch Handlung des vorſtellenden Subjektes in beſondern Vorſtellungen beſtimmt iſt. So würde zum Beyſpiel der Stoff, der in der Vorſtellung einer bloſſen Veränderung, welche die Spontaneität in der Receptivität bewirkt hat, enthalten wäre, und der folglich nichts als die *Veränderung* ſelbſt zum Gegenſtande hätte, ein ſubjektiver Stoff *a poſteriori* ſeyn: denn er würde ſeinem *Gegenſtande* nach nicht im bloſſen Vermögen vor aller Vorſtellung, ſondern erſt *mit* und *in* der Vorſtellung durch die Handlung des vorſtellenden Subjektes beſtimmt ſeyn. *Wie* aber Vorſtellungen die einen Stoff *a priori* enthalten im Gemüthe zur Wirklichkeit gelangen, läſst ſich in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt allein nicht beſtimmen.

In Rückſicht auf den entweder *a priori* oder *a poſteriori* gegebenen Stoff nenne ich die Vorſtellungen, deren Inhalt er ausmacht, entweder *a priori* oder *a poſteriori*, *reine* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

§. XXX.

Alle Vorſtellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, ſind Vorſtellungen *à poſteriori* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

Aller objektive Stoff iſt Stoff *à poſteriori*, weil er keineswegs im bloſſen Vorſtellungsvermögen und folglich nicht vor aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt iſt, ſondern durch etwas von dem Vorſtel-

stellenden Verschiedenes, dann erst im Gemüthe bestimmt wird, wenn das Gemüth afficiert wird, und *nur* dadurch auch seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach (als Stoff) *im* Gemüthe bestimmt wird, dass das Gemüth von aussen so und nicht anders afficiert wird. Er ist also nichts, was im Gemüthe nicht durch das blosse Afficiertseyn von aussen her, und folglich nicht erst mit und in der Vorstellung, nicht erst dann entstünde, wenn im Gemüthe das Vorstellungsvermögen mit seinen Formen (der Stoff *à priori*) vorausgesetzt würde. Aller Stoff jeder möglichen Vorstellung (sie sey *a priori* oder *a posteriori*) ist zwar in wie ferne er nicht vom Gemüth hervorgebracht werden kann, sondern demselben gegeben werden muss, schon vor aller Vorstellung in seinem Grunde bestimmt. Aber nicht aller Stoff kann als vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt, gedacht werden, sondern nur derjenige allein, dem kein anderer Gegenstand ausser der *blossen Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögens (die Form der Receptivität und Spontaneität) entspricht. Der objektive Stoff ist zwar auch vor aller Vorstellung, aber nur in seinem vom Gemüthe verschiedenen Grunde bestimmt. In wie ferne er *im Gemüthe* vorkommen soll, muss er nicht nur in Rücksicht auf sein wirkliches Vorhandenseyn in der Vorstellung, sondern auch in Rücksicht auf seine eigenthümliche dem Gegenstande entsprechende Form, durch das blosse von aussen afficiert seyn und folglich erst in und mit der Vorstellung selbst, d. h. *a posteriori* bestimmt seyn; während der Stoff der den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, durch diese seine Gegenstände, die nicht ausser dem Gemüth

müth vorhanden ſind, im Gemüthe *a priori* beſtimmt iſt.

§. XXXI.

Die Vorſtellungen der bloſſen Formen der Receptivität und der Spontaneität, enthalten einen im Vorſtellungsvermögen *a priori* beſtimmten Stoff, und heiſſen darum *Vorſtellungen a priori*.

Wir ſind ſchon genug gewarnt, um nicht aus dem von uns aufgeſtellten und erwieſenen Satze: Ohne objektiven Stoff (und folglich ohne die ſogenannten Gegenſtände der äuſſern Erfahrung) kann keine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen, etwa den übereilten Schluſs zu ziehen: alſo giebt es keinen andern Stoff der Vorſtellung überhaupt als den objektiven; und alle Vorſtellungen entſpringen aus der *äuſſern* Erfahrung. Dieſs hat wenigſtens *Locke*, auf den ſich die Anhänger dieſer Meynung berufen, nicht gemeynt, wenn er den *Stoff* aller Vorſtellungen aus der Erfahrung ableitete *). Denn er ſchlieſst die *Innere Erfahrung* (das Gegebenſeyn eines Stoffes in dem Gemüthe ſelbſt) ſo wenig aus, daſs er ſie vielmehr bey jeder Gelegenheit als eine beſondere Quelle der Vorſtellungen, die er freylich nicht genug vom *Stoffe* unterſcheidet, angiebt. „Diejenigen Eindrücke, ſagt er z. B., welche auf unſre Sinnen „durch

*) Whence has the mind all the *materials* of reaſon and Knowledge? To this I anſwer in one word: From *Experience*. In this all our Knowledge is founded, and from that it ultimately derives itſelf. Eſſay. B. II. Ch. 1.

„durch Gegenstände geschehen, die ausser dem „Gemüthe vorhanden sind; und die *eigenen Hand-„lungen* des Gemüthes, welche aus der *inneren* und „dem Gemüthe *eigenthümlichen* Kraft entspringen, „und welche durch das Reflektieren über dieselben „selbst Gegenstände seiner Betrachtungen werden, „sind, wie ich bereits gesagt habe, die *Urquellen* „aller Erkenntniss *)." — Wenn dem Gemüthe ein Stoff, der einem vom Gemüthe verschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben ist: so entsteht *Vorstellung*, aber nicht das *Gemüth* selbst, nicht die bestimmte Empfänglichkeit, die vorhanden seyn muss, wenn der gegebene Stoff vom Gemüthe empfangen; nicht die Art und Weise der Thätigkeit, die im Gemüthe bestimmt gegeben seyn muss, wenn dem Stoffe die Form der Vorstellung ertheilt werden soll; nicht diese im Gemüth vor allem äussern Stoff nothwendig bestimmten Formen, die, wenn sie einmal vorgestellt werden, als Gegenstände besonderer Vorstellungen im Gemüthe durch keinen von aussen gegebenen Stoff repräsentiert, auf nichts ausser dem Gemüth befindliches, bezogen werden können.

Die Vorstellung *a priori* muss keineswegs mit dem Stoffe *à priori*, der bloss ihren Inhalt ausmacht, verwechselt werden, wenn nicht Verwirrung und Missverständniss entstehen soll. Nur der Stoff *a priori*, nicht die Vorstellung *a priori* ist im Gemüthe

*) Vorher hatte er sich folgendermassen hierüber ausgedrückt: *External* objects furnish the mind with Ideas of sensible qualities, and the *mind* furnishes the understanding with Ideas *of its own operations*.

the vor aller Vorstellung vorhanden, und demselben im blossen Vermögen gegeben. Die *Vorstellung à priori* kann dem Gemüthe nicht *gegeben* seyn, sondern muss von demselben *erzeugt* werden, und kann daher *dem Stoffe a posteriori* so wenig als dem *a priori* vorhergehen, sondern setzt beyde, den *a priori* in Rücksicht auf ihren Gegenstand, den *a posteriori* in Rücksicht anf die Unentbehrlichkeit desselben zur Wirklichkeit einer Vorstellung (von der sich die Formen der Receptivität und Spontaneität abstrahieren lassen), voraus. Man kann die Vorstellungen *à priori* als *anatomische Präparate* des menschlichen Gemüthes ansehen. Sie haben, so wie die wirklichen anatomischen Präparata, in so ferne nur ein künstliches Daseyn, als sie ihren Gegenständen nach nur zum Behufe der Wissenschaft von dem *Ganzen*, der Vorstellung *a posteriori*, woran die Formen der Receptivität und Spontaneität sich allein zuerst in ihrer natürlichen Bestimmung äussern, abgesondert vorhanden sind. Ihre Gegenstände sind freylich *vor* aller Zergliederung der Vorstellung *à posteriori* in derselben durch das Vorstellungsvermögen vorhanden; aber nur als subjektive Bestimmungen eines objektiven von aussen her gegebenen Stoffes, ohne den sie zur Wirklichkeit *in einer solchen Vorstellung* so wenig hätten gelangen können, als z. B. das Nervensystem, ohne Beine, Muskeln, und die übrigen wesentlichen Theile des menschlichen Körpers; obwohl sie durch jenen objektiven Stoff so wenig gegeben sind, als das Nervensystem durch die Beine, Muskeln u. s. w., nachdem sie aber mit dem objektiven Stoffe in Vorstellungen *à posteriori* zur Wirklichkeit gelangt sind, so gut wie die Nerven abge-

abgeſondert von Muskeln u. ſ. w. aufbehalten werden können.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind keineswegs *Vorſtellungen*, ſondern in wie ferne ſie im Gemüthe gegeben ſind, Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens; in wie ferne ſie ſich aber an der bloſſen Vorſtellung überhaupt äuſſern, Merkmale der Vorſtellung überhaupt, und zwar *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale derſelben.

§. XXXII.

Die Vorſtellungen *à priori* ſind in wie ferne durch Sie *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der Vorſtellung überhaupt vorgeſtellt werden, nothwendige und allgemeine und in dieſer Rückſicht von aller *Erfahrung* unabhängige Vorſtellungen.

Der Stoff der Vorſtellungen *à priori* repräſentiert im Bewuſstſeyn *nothwendige* Merkmale der Vorſtellung überhaupt, das heiſst ſolche Merkmale, ohne welche ſich keine Vorſtellung überhaupt denken läſst. Denn ohne die beſtimmte Empfänglichkeit, und zwar ohne die zur Mannigfaltigkeit beſtimmte Empfänglichkeit iſt kein Stoff *in* der Vorſtellung, und ohne die durch Verbindung des Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit keine Form der Vorſtellung, und folglich ohne beyde im Vorſtellungsvermögen vorhandenen und daſſelbe ausmachenden Bedingungen keine Vorſtellung überhaupt möglich. *Mannigfaltigkeit des Gegebenen* und *hervorgebrachte Einheit müſſen* daher

in jeder Vorſtellung vorkommen *), und die Vorſtellungen dieſer nothwendigen Merkmale jeder Vorſtellung ſind ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings nothwendig. Dieſes *Müſſen* würde von ihnen keineswegs behauptet werden können, wenn ſie dem Gemüthe durch das bloſſe Afficieren der Empfänglichkeit erſt in und mit der Vorſtellung gegeben, und nicht vor aller Vorſtellung im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt, d. h. wenn ſie aus der *Erfahrung* allein abgezogen wären. Denn könnte von den Formen der Receptivität und Spontaneität nur behauptet werden, das Gemüth habe ſich bey den bisherigen Vorſtellungen ihnen gemäſs geäuſſert, keineswegs aber es habe ſich ihnen gemäſs äuſſern müſſen; es habe ſich nicht anders als ſo äuſſern können. Nichts wirkliches kann als nothwendig erkannt werden, wenn es ſich nicht durch ſeine vor der Wirklichkeit beſtimmte Möglichkeit als das *Einzig mögliche* erkennen läſst.

Der Stoff der Vorſtellungen *à priori* repräſentiert *allgemeine*, das heiſst allen wirklichen und möglichen Vorſtellungen ohne Ausnahme zukommende Merkmale. Da ſich die Vorſtellung überhaupt nicht ohne die Formen der Receptivität und Spontaneität denken läſst; ſo ſind dieſe Formen vor aller wirklichen Vorſtellung durch die Natur des Vorſtellungsvermögens vorhinein allen möglichen und wirklichen Vorſtellungen beſtimmt und zuge-

*) *Vorkommen* als ſubjektive Beſtimmungen, nicht als *Stoff* jeder Vorſtellung, daher ſie auch nicht in jeder Vorſtellung vorgeſtellt werden.

zugetheilt, und erhalten dadurch eine Allgemeinheit, die weiter reicht als alles mögliche Zeugniſs der Erfahrung, das ſich nur auf die bisher wirklichen, nicht auf alle möglichen Fälle erſtrecken kann, zu erhärten vermag. Ohne die *Periorität* der Formen der Receptivität und Spontaneität würde ihre Allgemeinheit ſo wenig als ihre Möglichkeit aus der Erfahrung, der innern ſo wenig als der äuſſern, begreiflich und erweislich ſeyn.

Sie ſind alſo *von der Erfahrung unabhängig*; und dieſes würde allein ſchon aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit erweislich ſeyn, ungeachtet wir es gegenwärtig keineswegs daraus zu erweiſen begehren. Eine Vorſtellung von der Erfahrung ableiten, kann doch wohl nichts anderes heiſſen, als ſie von einem äuſſern oder inneren Eindrucke, dem von den afficierenden Dinge beſtimmten Afficieren der Receptivität, ableiten. Der Stoff, der den Vorſtellungen *à priori* entſpricht, muſs freylich in dieſen Vorſtellungen durch ein Afficiertwerden der Receptivität gegeben und als Stoff *der* Vorſtellungen, in denen er Stoff iſt, beſtimmt werden; und in ſo ferne hängen auch die Vorſtellungen *a priori* von der (inneren) Erfahrung ab. Allein dieſes Afficiertwerden beſtimmt von jenem Stoffe nichts als ſeine Wirklichkeit *in* jenen Vorſtellungen, nicht aber ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit, dasjenige was ihn als beſtimmten Stoff auszeichnet, was an ihm ſeinen Gegenſtänden entſpricht. Dieſes kann nur in und mit ſeinen Gegenſtänden, den Formen der Receptivität und Spontaneität beſtimmt ſeyn; und wird

also nicht erst durch das Wirken der Spontaneität, sondern ist vor demselben im blossen Vorstellungsvermögen als dessen Beschaffenheit *bestimmt*. Wie sich denn weder die Receptivität ihre Art afficiert zu werden, noch die Spontaneität ihre Art zu afficieren selbst bestimmen können, sondern beydes als bestimmt in ihrem Vermögen gegeben, bey jedem Afficiertwerden und Afficieren voraussetzen. Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind also Gegenstände, durch welche das Afficiertwerden der Receptivität von aussen und von innen und folglich auch alle äussere und innere Erfahrung allein möglich ist; ihre reinen Vorstellungen hängen also ihren Gegenständen nach schlechterdings von keiner Erfahrung ab; obwohl sie als wirkliche Vorstellungen in Rücksicht auf das Afficiertwerden durch die Spontaneität, das zu ihrem Entstehen als Vorstellungen *a priori*, von der *inneren*, und in Rücksicht auf den objektiven Stoff, der zur Wirklichkeit der Vorstellungen *a posteriori*, die ihnen vorhergegangen seyn müssen (S §. XXVIII.), unentbehrlich ist, auch von der *äussern Erfahrung* abhängen.

Der scharfsinnige *Plattner* hat (S. 82 der ä. A. der *Aphor.*) über die Art wie sich das *Leibnitzische* und das *Lockische* System über den *Ursprung der Vorstellungen* vereinigen liesse, etwas sehr treffendes gesagt *). „*Locke* gesteht Grundbestimmungen

*) Aber in der neuen Ausgabe aus der Abhandlung, *Von der Streitigkeit über die angebohrnen Begriffe*, wir wissen nicht warum? weggelassen.

mungen in der Seele zu, welche die Seele fähig machen, die nothwendigen Wahrheiten zu *empfinden*" (soll doch wohl heissen, sich der Nothwendigkeit gewisser Urtheile bewusst zu werden?) „*Leibnitz* will Ideen, aber doch ohne Ideenbilder. — „Vielleicht sind Leibnitzens Ideen, ohne Ideen„bilder, nichts anderes als Lockes Grundbestim„mungen." Ich unterschreibe sehr gerne diese Vermuthung, die für mich noch mehr als Vermuthung ist. Denn zuverlässig haben die beyden genannten grossen Männer *Wahrheit* und nur aus verschiedenen *Gesichtspunkten* gesehen. Aber eben so gewiss haben beyde diese Wahrheit *jeder nur* aus verschiedenen Gesichtspunkten, und folglich jeder *einseitig* gesehen. Leibnitz bestand darauf, dass jene *à priori* im Gemüthe vorhandenen Grundbestimmungen *Vorstellungen* wären, weil er in der Vorstellung überhaupt den Stoff nicht genug von der Form unterschied; und alles was im Gemüth vorgeht, Vorstellung nannte. Locke hingegen bestand darauf, dass die Erkenntniss jener Grundbestimmungen schlechterdings von der Erfahrung, dem äussern und inneren Afficiertseyn abhienge, weil er den Stoff in der Vorstellung nicht genug von den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenständen unterschied, und sich daher nicht denken konnte: wie der Stoff von den Vorstellungen jener Grundbestimmungen, vor aller Vorstellung, und folglich vor seinen in der wirklichen Vorstellung vorkommenden Gegenständen, das heisst, bevor jene Grundbestimmungen die Receptivität afficiert hätten, im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn konnte. Beyde Philosophen konnten sich, da sie ihren Begriff von Vorstellung

nicht aufs reine gebracht haben, über die unſtreitige Wahrheit, die jeder von ihnen im Auge hatte, einander nicht verſtändigen. In der Vorſtellung überhaupt iſt etwas von aller Erfahrung unabhängiges, wofür *Leibnitz*, und etwas von derſelben abhängiges, wofür *Locke* ſich erklärte; aber wie hätten ſie darüber einig werden ſollen, worin das von der Erfahrung abhängige, und das unabhängige beſtünde, da ſie beyde zu unterſuchen vernachläſſigten, was zur *bloſſen Vorſtellung überhaupt*, von der ſie keinen beſtimmten Begriff hatten, gehörte. Aus dem von mir beſtimmten und bisher entwickelten Begriff der Vorſtellung und des Vorſtellungsvermögens ergiebt ſichs einleuchtend genug: *Daſs es weder angebohrne Vorſtellungen gebe, noch daſs alle Vorſtellungen ohne Unterſchied in dem Sinne Erfahrung vorausſetzen, als ob der Stoff von allen lediglich durchs Afficiertſeyn überhaupt, oder gar durchs Afficiertſeyn von auſſen beſtimmt ſeyn müſste.*

So wie ſich die Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens überhaupt nur durch den durchgängig beſtimmten Begriff der bloſſen Vorſtellung überhaupt entdecken läſst; ſo können das *ſinnliche*, das *verſtändige*, und das *vernünftige* Vorſtellungsvermögen, oder *Sinnlichkeit*, *Verſtand* und *Vernunft*, nur aus den bloſſen Vorſtellungen der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft erkannt werden. Wir werden alſo in den Theorien der beſondern Vorſtellungsvermögen, die Bedeutungen der

der Worte Empfindung, Gedanken, Anſchauung, Begriff und Idee im *ſtrengſten Sinne* zu beſtimmen haben. Da aber alle dieſe Benennungen auch der Vorſtellung überhaupt in gewiſſen Rückſichten, ob zwar nur in weiterer Bedeutung, beygelegt werden; ſo müſſen in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, dieſe Rückſichten angegeben, und durch eine beſtimmte Aufſtellung der weiteren Bedeutungen jener Worte, die Gründe ſowohl, als die Gränzen jenes Sprachgebrauches erörtert werden.

§. XXXIII.

In wie ferne in der Vorſtellung überhaupt ein Afficiertwerden der Receptivität vorkommen muſs, das Afficiertwerden überhaupt aber, (die Veränderung, bey der ſich das Gemüth leidend verhält,) *Empfindung* heiſst, in ſo ferne heiſst die Vorſtellung überhaupt *Empfindung* in weiterer Bedeutung des Wortes.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt blieb zwar der Antheil des *Afficiertwerdens* an der Vorſtellung überhaupt nicht ganz verkannt, aber er wurde von den *Senſualphiloſophen*, welchen alle Vorſtellungen bloſſe Empfindungen waren, viel zu groſs, und von den *Intellektualphiloſophen*, welche das Afficiertwerden für bloſſe Gelegenheitsurſache der von der *Kraft* der Seele hervorgebrachten Vorſtellungen anſahen, viel zu klein angegeben.

In wie ferne das Vermögen des Empfindens, (afficiert zu werden) ***Sinnlichkeit*** in weiterer Bedeutung des Wortes heifst, in fo ferne kömmt jedem Vorftellungsvermögen überhaupt ***Sinnlichkeit*** zu; und die Sinnlichkeit in diefem Verftande erniedriget den Menfchen fo wenig zum Thiere herab, dafs fie ihm vielmehr mit dem höchften aller erfchaffenen Geifter gemein feyn mufs.

§. XXXIV.

In wie ferne in der Vorftellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen mufs, die Handlung des Gemüths aber ein *Denken*, und ihre Wirkung *Gedanke* in weiterer Bedeutung heifst, in fo ferne heifst die Vorftellung überhaupt *Gedanke* in weiterer Bedeutung.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorftellung überhaupt, blieb zwar der Antheil der Spontaneität an der Vorftellung nicht ganz verkannt; aber er wurde von den *Intellektualphilofophen* zu grofs, und von den *Senfualphilofophen* viel zu klein angegeben; indem die einen das ganze Vorftellungsvermögen in wie ferne es im Subjekte gegründet ift, in lauter Thätigkeit, die andern aber feine Thätigkeit in einer bloffen *Reaktion* auf den Eindruck beftehen liefsen.

In wie ferne das thätige Vermögen, von dem fich leidend verhaltenden und mit dem Namen der ***Sinnlichkeit*** bezeichneten Vermögen unter-

fchieden

ſchieden wird, heiſst es auch das *intellektuelle Vermögen*, oder der *Verſtand* in weiterer Bedeutung; der alſo in jedem Vorſtellungsvermögen, auch dem Thieriſchen vorhanden ſeyn muſs. Der Stoff jeder Vorſtellung wird *empfunden*, die Form *gedacht*.

§. XXXV.

In wie ferne die Vorſtellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannigfaltiges enthalten muſs, und durch dieſes Mannigfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräſentiert wird, in ſo ferne heiſst ſie *Anſchauung* in weiterer Bedeutung.

Das Auge ſchaut an, wenn es von der Geſtalt eines ſichtbaren Gegenſtandes afficiert, dieſelbe dem Gemüthe vergegenwärtiget. Auf ähnliche Weiſe wird durch das die Receptivität afficierende und dem Gegenſtande entſprechende Mannigfaltige der Vorſtellung der Gegenſtand, oder vielmehr dasjenige vom Gegenſtande, was dem Gemüthe durchs Afficieren gegeben iſt, und die Form der Vorſtellung annehmen konnte, und durch daſſelbe der Gegenſtand vergegenwärtiget.

§. XXXVI.

In wie ferne die Vorſtellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannigfaltiges in ſich *begriffen* (zuſammengenommen, auf Einheit

gebracht) enthält, in so ferne heiſst sie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Begriff* charakteriſiert die Veränderung im Gemüthe, wodurch eine Vorſtellung ihrer Form nach entſteht, ſo beſtimmt, daſs man daſſelbe unter die auffallendſten Beyſpiele der vielen lehrreichen, und von den Philoſophen bisher vernachläſſigten Winke anſehen kann, welche der menſchliche Geiſt über die wahre *Beſchaffenheit* ſeines *Wirkens* auch ſchon an dem bloſſen Gepräge ſeiner Gedankenzeichen gegeben hat. Aber keiner der verſchiedenen für die Vorſtellung überhaupt (in wie ferne dieſelbe aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen wird) durch den Sprachgebrauch beſtimmten Worte, wurde zumal von den *Leibnitzianern* mehr gemiſsbraucht, als das Wort *Begriff*; welches von ihnen gemeiniglich für Vorſtellung überhaupt ohne alle Einſchränkung gebraucht wurde, wie ſich auch wohl nicht anders von Philoſophen vermuthen läſst, welche das Vorſtellen als eine bloſſe Handlung einer *Kraft* und die Vorſtellung als *Wirkung* derſelben anzuſehen gewohnt waren.

§. XXXVII.

In wie ferne die Vorſtellung überhaupt als bloſſe Vorſtellung von allem was Gegenſtand derſelben iſt, verſchieden, und nicht auſſer dem Vorſtellenden vorhanden iſt, in

ſo

so ferne heisst die Vorstellung überhaupt *Idee* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Idee* wird so sehr ohne alle Einschränkung für Vorstellung überhaupt gebraucht, dass es mir wohl nicht an Lesern fehlen wird, welche die eben von mir angegebene Bestimmung seiner weitern Bedeutung für willkührlich erklären dürften. Allein diese belieben zu bedenken, dass es für den Philosophen durchaus keine völlig gleichbedeutenden Worte (*Synonyma*) geben könne, und dass sich der eigentliche Sinn, in welchem das Wort *Idee* die Vorstellung überhaupt zu bezeichnen durch den Sprachgebrauch bestimmt ist, bey aller Vernachlässigung, die derselbe auch von unsren besten Schriftstellern erfahren hat, gleichwohl bis auf den heutigen Tag erhalten habe, und bey vielen Gelegenheiten sich deutlich genug offenbare. Das Wort *Idee* wird vorzugsweise dann gebraucht, wenn man die blosse Vorstellung den *Sachen* entgegensetzt, und damit etwas blos im Gemüthe befindliches andeuten will. So sagt man: „Diess ist nur noch Idee;" — „Eine Idee realisieren;" „Die Ideenwelt u. s. w." Endlich wird die von mir hier aufgestellte *weitere* Bedeutung des Wortes *Idee*, durch die in der Folge zu bestimmende *Engere* (mit welcher bey jedem Worte die Weitere übereinstimmen muss) gegen alle Bedenklichkeiten gesichert werden.

Und so wäre dann der Sprachgebrauch, der die Worte *Empfindung*, *Gedanke*, *Anschauung*, *Begriff* und *Idee* nicht selten für die Vorstellung über-

überhaupt zu gebrauchen erlaubt, ja zuweilen dazu genöthiget ist, einerseits gerechtfertiget, andererseits aber in die Gränzen zurückegewiesen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn nicht Verwirrung der Begriffe und Vieldeutigkeit des Ausdrucks entstehen soll. Wenn z. B. das Wort Idee in seiner weitern Bedeutung, die *blosse* Vorstellung überhaupt sehr richtig bezeichnet, so wird es nicht, ohne dem philosophischen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, bey einer sinnlichen Vorstellung z. B. der rothen Farbe gebraucht werden können.

Drittes

DRITTES BUCH.

THEORIE

DES

ERKENNTNISSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

The extent of our Knowledge comes not only ſhort of the *reality* of things, but even of the *extent* of our own *Ideas;* though our Knowledge be limited to our Ideas, and cannot exceed them either in extent or perfection.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 3.

Drittes Buch.

Theorie des Erkenntnifsvermögens überhaupt.

§. XXXVIII.

Das *Bewufstseyn überhaupt* befteht aus dem Bezogenwerden der bloffen Vorftellung auf das Objekt und Subjekt; und ift von jeder Vorftellung überhaupt unzertrennlich.

Wenn man aus dem bisher entwickelten Begriffe der *bloffen Vorftellung* zu demjenigen herausgeht, was zwar nicht als innere Bedingung der bloffen Vorftellung in ihm felbft enthalten, aber doch als äuffere Bedingung der Vorftellung mit ihm nothwendig verknüpft ift; fo gelangt man auf das von der Vorftellung unterfchiedene *Objekt* und *Subjekt*, mit deren einem die Vorftellung durch ihren Stoff, und dem andern durch ihre Form in einem nothwendigen Verhältniffe fteht. Gleichwie nun der bloffe Stoff und die bloffe Form zu-

sammengenommen die inneren Bedingungen der blossen Vorstellung ausmachen: so machen die Beziehungen der blossen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt zusammengenommen die inneren Bedingungen *des Bewusstseyns* aus. Man kann die blosse Vorstellung, das Objekt und das Subjekt — den *Inhalt;* ihre Beziehung aber auf einander und die Art und Weise, wie sie zusammen im Bewusstseyn vorkommen, und dasselbe ausmachen, — die *Form* des *Bewusstseyns*, nennen. Ich habe hier nur die *Form* des Bewusstseyns zu entwickeln.

Man hat bisher über das *Bewusstseyn überhaupt* eben so wenig und eben so schief philosophiert, als über die blosse Vorstellung überhaupt. „Was das Bewusstseyn heisse, versteht sich von selbst; muss jeder von selbst wissen; lehrt das Selbstgefühl" waren die Ausflüchte, womit sich unsre *Empiriker* das Denken über das Bewusstseyn zu erleichtern oder gar zu ersparen wussten. Aus ängstlicher Besorgniss vor Spitzfindigkeit und Grübeley verschlossen andere bey der Untersuchung dieses wichtigen Gegenstands das Auge des Geistes, um ihn durch das Betasten mit dem Gefühle desto besser kennen zu lernen. Auch die wenigen die über das Bewusstseyn wirklich gedacht haben, blieben nur bey gewissen einzelnen *Arten* des Bewusstseyns stehen, deren Eigenthümlichkeiten sie nur sehr schwankend und unbestimmt angeben konnten, da sie das Bewusstseyn überhaupt, die *Gattung*, bey ihren Untersuchungen ganz vorbeygegangen waren. So hat z. B. auch der schärfere Blick eines *Plattners* keineswegs bis zum Bewusstseyn überhaupt durchgedrungen. Alles was dieser Philosoph in den ersten Abschnitten seiner

Aphoris-

Aphorismen über das Bewußtseyn der *Existenz* und der *Personalität* sagt, ist zwar reichhaltig an psychologischen Aufschlüssen über diese Beyden Arten des Bewußtseyns, aber beantwortet so wenig die Frage: Worin besteht das Bewußtseyn überhaupt? daß es vielmehr dieselbe als schon beantwortet voraussetzt. Allein da diese Beantwortung nur eine Frucht einer vorhergegangenen, bisher ganz vernachläßigten Untersuchung seyn konnte; so ist es sehr natürlich, daß Hr. *Plattner*, so wie andere, einen sehr unrichtigen Begriff vom Bewußtseyn überhaupt voraussetzte.

Bey der bisher allgemeinherrschenden Verworrenheit des Begriffes der bloßen Vorstellung fand man nichts widersprechendes darin, daß man jede Veränderung des Gemüthes Vorstellung nannte, und folglich auch das Bewußtseyn für eine Vorstellung, und zwar für die Vorstellung der Vorstellung erklärte; oder wenn man ja tiefer in die Natur des Bewußtseyns eindrang, dasselbe für die Vorstellung der Beziehung einer Vorstellung aufs vorstellende Subjekt ausgab.

Allein das Bewußtseyn überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt so wesentlich verschieden, daß keine Art des Bewußtseyns, als Bewußtseyn, Vorstellung seyn kann. Zu jedem Bewußtseyn *gehört* Vorstellung; aber auch noch mehr als Vorstellung, nämlich das Subjekt und Objekt, die von der Vorstellung im Bewußtseyn unterschieden sind. Das *Beziehen* der bloßen Vorstellung auf Objekt und Subjekt aber, Vorstellung nennen, wäre eine sehr unphilosophische Verwirrung des Sprachgebrauches, der dieses Wort demjenigen, was beym Be-

wuſstſeyn auf das Subjekt und Objekt bezogen wird, beſtimmt hat. Auch iſt das doppelte Bezogenwerden der Vorſtellung nicht nur keine Vorſtellung, ſondern wird auch in dem Bewuſstſeyn überhaupt, deſſen Form daſſelbe iſt, keineswegs *vorgeſtellt.* Das *Vorſtellen* dieſes Bezogenwerdens iſt nicht das Bezogenwerden ſelbſt; nicht das Bewuſstſeyn, ſondern ein Vorſtellen des Bewuſstſeyns; und die Vorſtellung dieſes Bezogenwerdens iſt nicht Bewuſstſeyn, ſondern Vorſtellung des Bewuſstſeyns, welche auf das Bewuſstſeyn als Gegenſtand, und auf das Subjekt bezogen, das Bewuſstſeyn des Bewuſstſeyns abgiebt. Noch weniger endlich kann das Bewuſstſeyn Vorſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen dem Subjekte an ſich, und der bloſſen Form, — dem Objekte an ſich und dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung ſeyn, da alle dieſe vier Dinge nicht vorſtellbar ſind.

Es kann alſo unter dem Bewuſstſeyn überhaupt keine Vorſtellung, ſondern nur diejenige Veränderung des Gemüthes verſtanden werden, durch welche die bloſſe Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt bezogen wird; eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorſtellung in Rückſicht ihres Stoffes dem Gegenſtande, und in Rückſicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorſtellung mit dem von ihr verſchiedenen Objekte und Subjekte *verbunden* wird. Dieſes Verbinden (die eigenthümliche Handlungsweiſe der Spontaneität) äuſſert ſich beym Bewuſstſeyn auch als ein Trennen; ein Unterſcheiden, in wie ferne die Vorſtellung dadurch, daſs ſie mit dem Objekte verbunden vom Subjekte getrennt, und dadurch,

dadurch, dafs fie mit diefem verbunden, von jenem getrennt wird.

Das, *was* fich bewufst ift, heifst das *Subjekt* des Bewufstfeyns; *weffen* es fich bewufst ift, der *Gegenftand* des Bewufstfeyns. Durch das Beziehen der Vorftellung auf den Gegenftand ift fich das Subjekt *etwas* bewufst, durch das Beziehen auf das Subjekt, ift es *fich* Etwas bewufst. Diefes *Etwas* ift in jedem Bewufstfeyn der *Gegenftand des Bewufstfeyns*, aber auch zugleich in jedem der *Gegenftand* der *bloffen Vorftellung*, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewufstfeyns ausmacht. Das Subjekt und Objekt find in einem und eben demfelben Bewufstfeyn fo wefentlich verfchieden, dafs keines für das andere fubftituiert werden kann, ohne nicht den Unterfchied zwifchen dem doppelten Beziehen der Vorftellung, und mit demfelben das Bewufstfeyn felbft aufzuheben. Was alfo in einem Bewufstfeyn bloffes Subjekt deffelben ift, kann in fo ferne in eben demfelben Bewufstfeyn nicht ein Objekt des Bewufstfeyns, und folglich auch nicht der Vorftellung feyn; das heifst: das Subjekt des Bewufstfeyns kann als bloffes Subjekt des Bewufstfeyns nicht vorgeftellt werden.

Das Bewufstfeyn der Vorftellung, das Bewufstfeyn des Vorftellenden (das Selbftbewufstfeyn) und das Bewufstfeyn des Vorgeftellten verhalten fich zum Bewufstfeyn überhaupt, wie Arten zur Gattung. Sie find untereinander blofs durch ihre Gegenftände unterfchieden; und was ihnen gemeinfchaftlich zukömmt, heifst das Bewufstfeyn überhaupt. 1) *Das Bewufstfeyn der Vorftellung* hat die Vorftellung felbft zum Gegenftande, die alfo dabey vorgeftellt, d. h. Gegenftand einer andern

von ihr unterſchiedenen bloſſen Vorſtellung werden muſs, deren doppeltes Bezogenwerden das Bewuſstſeyn der Vorſtellung ausmacht. Bey dieſer *Art* des Bewuſstſeyns kömmt alſo Vorſtellung der Vorſtellung vor, die man bisher gemeiniglich auf das Bewuſstſeyn überhaupt ausgedehnt hat. 2) Das *Bewuſstſeyn des Vorſtellenden* als eines ſolchen, das *Selbſtbewuſstſeyn*, hat das Vorſtellende ſelbſt zum Gegenſtande, das alſo dabey vorgeſtellt, das heiſst Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verſchiedenen bloſſen Vorſtellung werden muſs, die durch ihr Bezogenwerden das Selbſtbewuſstſeyn, deſſen Gegenſtand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht. 3) Das *Bewuſstſeyn des Gegenſtandes* hat den von der Vorſtellung unterſchiedenen Gegenſtand zum Objekte, der alſo mit dem ihn von der bloſſen Vorſtellung *unterſcheidenden Merkmale* vorgeſtellt, das heiſst, in dieſer Eigenſchaft Objekt einer beſondern (von derjenigen durch welche er zuerſt im Bewuſstſeyn vorkam verſchiedenen) Vorſtellung werden muſs, deren doppeltes Bezogenwerden dann das Bewuſstſeyn des Gegenſtandes ausmacht. Dieſes Bewuſstſeyn des Gegenſtandes muſs von dem *Bewuſstſeyn überhaupt* ſorgfältig unterſchieden werden. Ungeachtet man ſich in jedem Bewuſstſeyn, und folglich im Bewuſstſeyn überhaupt, nur des Gegenſtandes der bloſſen Vorſtellung bewuſst iſt; ſo iſt doch nicht jeder Gegenſtand jedes Bewuſstſeyns, ein von ſeiner bloſſen Vorſtellung *als unterſchieden vorgeſtellter*, durch eine beſondere Vorſtellung in dieſem Unterſchiede gedachter, Gegenſtand, d. h. nicht jedes Bewuſstſeyn iſt Bewuſstſeyn des Gegenſtandes κατ᾽ ἐξοχὴν; obwohl man ſich in jedem Bewuſstſeyn überhaupt eines Gegenſtandes bewuſst

ſeyn

feyn mufs, der aber eben fo gut auch eine Vorftellung, und das Vorftellende, als der von beyden unterfchiedene *Gegenftand* (der Gegenftand im ftrengften Sinne) feyn kann.

In allen diefen drey Arten des Bewufstfeyns (die in der Folge näher erörtert werden) ift das was ihnen gemeinfchaftlich ift, was das Bewufstfeyn überhaupt ausmacht, und ihnen den Namen des Bewufstfeyns zuwege bringt *das Bezogenwerden der bloffen Vorftellung aufs Objekt und Subjekt*, welches wir daher für die eigentliche Natur des Bewufstfeyns überhaupt annehmen müffen.

Diefes Bewufstfeyn überhaupt ift von der Vorftellung überhaupt unzertrennlich, und *es giebt alfo keine Vorftellungen ohne Bewufstfeyn.* Die bloffe Vorftellung, d. h. das der Receptivität gegebene, und durch Spontaneität auf Einheit gebrachte Mannigfaltige führt nur darum und nur in fo ferne den Namen Vorftellung, *weil* und in wie ferne durch daffelbe *etwas vorgeftellt wird.* Es wird aber durch daffelbe nur in fo ferne *etwas* vorgeftellt, als diefes Produkt der afficierten Receptivität und der handelnden Spontaneität auf dasjenige, dem fein *Stoff* entfpricht, d. h. den *Gegenftand*, und auf dasjenige, dem feine Form angehört, d. h. das *Subjekt bezogen* wird. Der Stoff in der bloffen Vorftellung tritt feine eigenthümliche Funktion als Repräfentant des Gegenftandes nur dann erft an, wenn er dem Subjekte das Objekt durch das Bezogenwerden der Vorftellung auf beyde vergegenwärtiget. Die bloffe Vorftellung ift freylich nicht das Bewufstfeyn felbft, aber fie ftellt *nur im* Bewufstfeyn etwas vor, und durch fie

 wird

wird *nur im* Bewufstseyn vorgestellt. Denn *durch sie* wird nur dann *etwas vorgestellt*, wenn sie mit diesem *Etwas*, dem Gegenstande, — *sie* stellt nur dann vor, wenn sie mit dem vorstellenden *Subjekte* verbunden wird. Unabhängig von dieser Verknüpfung (diesem wirklichen Zusammenhang mit Objekt und Subjekt) heifst sie nur in so ferne blosse Vorstellung, in wie ferne sie etwas vom Subjekt und Objekt verschiedenes ist, in welchem gleichwohl die Möglichkeit des doppelten Bezogenwerdens, durch welches eigentlich etwas vorgestellt wird, bestimmt vorhanden ist; ein Etwas das als blosse Vorstellung, das heifst, in wie ferne es von Objekt und Subjekt unterschieden wird, in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt; in wie ferne es aber mehr als blosse Vorstellung ist, in seiner Beziehung aufs Objekt und Subjekt in der Theorie des Erkenntnifsvermögens untersucht wird.

Ich will hier nicht die Gründe wiederholen, mit welchen *Locke* die bewufstseynlosen Vorstellungen so glücklich bestritten hat, und unter welchen freylich auch manche zu viel beweisen dürften. Allein ich gestehe, dafs ich mir mit ihm so wenig eine Vorstellung ohne alles Bewufstseyn als einen Hungrigen ohne Empfindung des Hungers denken kann. Ich habe nur dann eine Vorstellung, wenn mir etwas vorgestellt wird, oder eigentlicher, wenn *Ich* mir *etwas* vorstelle, d. h. wenn *Ich* (das vorstellende Subjekt) eine Vorstellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung auf etwas (den Gegenstand) und dieses Etwas durch jenes Produkt auf mich beziehe. Eine Vorstellung die *ich nicht* habe, und die *mir nichts* vorstellt ist keine Vorstellung.

Die

Die Gründe, die man bisher für die Möglichkeit und Wirklichkeit bewufstfeynlofer Vorftellungen anführte, find alle aus dem unbeftimmten Begriffe der Vorftellung überhaupt, und dem mit demfelben zufammenhangenden unrichtigen Begriff der vorftellenden *Kraft* hergenommen. „Kraft, fagen z. B. die *Leibnitzianer* kann nie ohne Wirkung feyn, und die Wirkung der vorftellenden Kraft ift Vorftellung; nun ift die Seele öfters ohne Bewufstfeyn; fie mufs alfo Vorftellungen ohne Bewufstfeyn haben.“ Allein, wie fchon öfter gezeigt worden, wird in dem Begriffe der *Kraft* das Subjekt des Vorftellungsvermögens, mit der Subftanz diefes Subjektes verwechfelt. Die *Thätigkeit* des vorftellenden Subjektes (worin auch immer die Subftanz deffelben beftehen mag) macht nur mit der *Empfänglichkeit* zufammengenommen das Wefen des Vorftellungsvermögens (nicht der Subftanz welche vorftellt) aus. Die Thätigkeit des Vorftellungsvermögens aber, *die nicht unabhängig von der Empfänglichkeit* handeln kann, äuffert fich nur dann, wenn die Empänglichkeit afficiert wird.

Wenn man, wie bisher fehr oft der Fall war, alles was im Gemüthe vorgeht ohne Unterfchied Vorftellung nennen will, fo giebt es freylich mehr Vorftellungen *ohne* als *mit* Bewufstfeyn. Man hat alles was im Gemüthe vor einer Vorftellung vorhergeht, alles was auf fie folgt, Vorftellung genannt. Als ob die Anftalten zu einem Werke, und die Folgen deffelben das Werk felbft heiffen könnten? Oder müffen die Anftalten und Wirkungen der Vorftellung darum Vorftellungen heiffen, weil fie felbft wieder zum Theil vorgeftellt werden? Aber ift dann das, was vorgeftellt werden kann,

vorgeſtelllt wird (der Gegenſtand einer Vorſtellung) darum eine Vorſtellung? Iſt das Afficiertwerden, das Verbinden des Mannigfaltigen bey der Vorſtellung überhaupt, beym Urtheile, beym Vernunftſchluſſe eine Vorſtellung, weil es auch vorgeſtellt werden kann? O, ſo iſt es nicht das Gemüth, ſondern die Vorſtellung iſt es, die aus Vorſtellungen, Vorſtellungen erzeugt.

Herr *Plattner*, welcher die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen ausdrücklich behauptet *), findet hierin nichts ungereimtes: denn er lehrt ſogar nach *Leibnitzen*, „daſs die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen auf der einen Seite Wirkungen, auf der andern Urſachen der bewuſsten Vorſtellungen wären.“ §. 35. Meynt er zwar, daſs „bewuſstſeynloſe Vorſtellungen der gemeinſten Erfahrung entgegen ſcheinen.“ Allein §. 49. glaubt er, „daſs die allererſten ſinnlichen Ideen (Vorſtellungen) des neugebohrnen Kindes ohne Bewuſstſeyn wären,“ und §. 59. „das Bewuſstſeyn der Perſon verliere ſich öfters beym tiefen Nachdenken.“ In Rückſicht auf die letztere Erſcheinuug glaube ich ſogar, daſs ſich auch das Bewuſstſeyu der *Exiſtenz* dabey verlieren könne. Aber ich kann aus den oben angegebenen Gründen weder das bewuſstſeynloſe Afficiertwerden des Kindes, noch das bewuſstſeynloſe Anſtrengen des in ſeinen Spekulationen ſich verlierenden Forſchers ein *Vorſtellen* nennen, ohne die Bedeutung eines ſo wichtigen Wortes zu verwirren. Aus den Afficiertwerden des Kindes, und aus der Anſtrengung des Denkers entſteht nur dann wirkliche Vorſtellung, wenn der der Receptivität

*) Philoſophiſche Aphorismen n. A. §. 63. 65.

tät des einen gegebene Stoff *aufgefaſst*, und der von dem andern zu einer neuen Vorſtellung aufgeſuchte Stoff *gefunden*, und die bloſſe Vorſtellung beyder auf ihren Gegenſtand bezogen wird.

Endlich muſsten ſich die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen bey der bisherigen Art zu Philoſophieren auch darum ſo ſehr anhäufen, weil man das *Bewuſstſeyn überhaupt*, das man nie unterſucht hatte, mit dem *klaren*, oft auch ſogar mit dem *deutlichen* Bewuſstſeyn verwechſelte. Es giebt Vorſtellungen ohne klares Bewuſstſeyn. Iſt es nun nicht ausgemacht, wodurch ſich das klare Bewuſstſeyn von dem Bewuſstſeyn überhaupt unterſcheide, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs man den Mangel des klaren Bewuſstſeyns für Mangel des Bewuſstſeyns überhaupt anſehe. Ein auffallender Beweis, daſs dieſe Verwechslung wirklich bisher gewöhnlich war, liegt in dem Umſtande, daſs man das Bewuſstſeyn entweder für nichts als eine bloſſe Vorſtellung der Vorſtellung hielt, oder doch wenigſtens die Vorſtellung der Vorſtellung für einen *jeden* Bewuſstſeyn weſentlichen Beſtandtheil anſah; welches, wie ſich bald genug ergeben wird, nur von dem klaren Bewuſstſeyn gelten kann.

§. XXXIX.

Das Bewuſstſeyn überhaupt iſt *klar*, in wie ferne daſſelbe Bewuſstſeyn der Vorſtellung iſt.

Die *drey* Arten des Bewuſstſeyns überhaupt ſind Bewuſstſeyn der Vorſtellung, des Subjektes, und des Objektes. Wir wollen alſo die Klarheit des

des Bewuſstſeyns überhaupt, in der Klarheit dieſer drey Arten aufſuchen. Das *Bewuſstſeyn der Vorſtellung* iſt klar; in wie ferne ſich das Gemüth bey demſelben keines andern Gegenſtandes als ſeiner eigenen Vorſtellung bewuſst iſt. Das Bewuſstſeyn des Subjektes (*das Selbſtbewuſstſeyn*) iſt klar, in wie ferne ſich das Gemüth auſſer ſeiner Selbſt auch noch der Vorſtellung bewuſst iſt, durch welche es ſich ſelbſt vorſtellt. Das Bewuſstſeyn *des Objektes* iſt klar, in wie ferne ſich das Gemüth auſſer dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes auch noch der bloſſen Vorſtellung deſſelben bewuſst iſt. In allen dieſen Fällen beſteht die Klarheit des Bewuſstſeyns überhaupt, lediglich im *Bewuſstſeyn der Vorſtellung*. Da nun jedes Bewuſstſeyn im Beziehen der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt beſteht, ſo muſs beym klaren Bewuſstſeyn überhaupt, deſſen Objekt immer eine Vorſtellung iſt, dieſe Vorſtellung ſelbſt durch eine andere von ihr (als dem Gegenſtande) unterſchiedene Vorſtellung vorgeſtellt werden. Beym klaren Bewuſstſeyn kommt alſo nothwendig Vorſtellung der Vorſtellung vor. Dieſs iſt der Grund warum bey der Art von Bewuſstſeyn, die *klares Bewuſstſeyn des Gegenſtandes* heiſst, die Unterſcheidung zwiſchen bloſſer Vorſtellung und Objekt nicht bloſs vom Gemüthe vorgenommen (denn dieſs geſchieht bey jedem Bewuſstſeyn überhaupt), ſondern die bloſſe vom Gegenſtande *unterſchiedene* Vorſtellung auch *vorgeſtellt* wird, und man alſo bey dieſem Bewuſstſeyn nicht nur die Vorſtellung vom Gegenſtand unterſcheidet, ſondern auch beyde in beſondern Vorſtellungen *unterſchieden* vorſtellt.

In wie ferne eine Vorſtellung Objekt des Bewuſstſeyns, und folglich ſelbſt vorgeſtellt wird, d.

h.

h. einer von ihr verschiedenen Vorstellung als bloſser Gegenstand entsprechen muſs, in so ferne fällt ihr *Bezogenwerden* aufs Objekt, durch welches sie dem Gemüthe etwas von ihr verschiedenes, ihren Gegenstand, vorhielt, ganz weg; und es bleibt von ihr nichts übrig als das Afficiertseyn der Receptivität, und das Produkt der Spontaneität, d. h. dasjenige, was an ihr bloſse *Veränderung des Gemüthes* ist. Sie stellt nichts mehr dem Gemüthe vor, sondern wird nun selbst vorgestellt. Sie wird nicht mehr auf ihren Gegenstand bezogen, hört *in so ferne* auf wirkliche Vorstellung zu seyn, und ist bloſs diejenige Veränderung im Gemüthe, die den Namen der bloſsen Vorstellung, nur in Rücksicht auf die durch sie mögliche Vergegenwärtigung des Gegenstandes führt. Das Bewuſstseyn der bloſsen Vorstellung ist also im strengsten Sinne Bewuſstseyn der bey einer Vorstellung vorgehenden Veränderung des Gemüthes.

§. XL.

Das Bewuſstseyn überhaupt ist *deutlich* in wie ferne es Bewuſstseyn des vorstellenden Subjektes, als des vorstellenden, d. h. *Selbstbewuſstseyn*, ist.

Das Bewuſstseyn *der Vorstellung* ist deutlich, in wie ferne das Gemüth sich neben der Vorstellung auch noch seiner Selbst als des Vorstellenden, — das Bewuſstseyn des *Gegenstandes*, in wie ferne das Gemüth neben dem Gegenstand auch noch seiner selbst, — und das *Selbstbewuſstseyn* ist deutlich in wie ferne das Gemüth dabey sich keines andern Gegenstandes auſser seiner selbst bewuſst ist.

In

In allen diesen Fällen, unter welchen alle möglichen Arten des Bewuſstseyns begriffen sind, besteht die Deutlichkeit des Bewuſstseyns überhaupt im *Selbstbewuſstseyn.*

Beym Selbstbewuſstseyn wird das vorstellende Subjekt als das *Vorstellende* vorgestellt; das heiſst, das Vorstellende wird *Objekt* einer Vorstellung, die in Rücksicht ihres Stoffes auf dasselbe als *Objekt*, in Rücksicht ihrer Form aber auf ebendasselbe als *Subjekt* bezogen wird. Das Objekt dieses Bewuſstseyns ist also zwar das vorstellende Subjekt, aber nur in der Eigenschaft des *Vorstellenden.* Das bloſſe, von dem Prädikat des vorstellenden unterschiedene, Subjekt, ist in diesem Bewuſstseyn auch *nur Subjekt* desselben, und es wird folglich zwar *ihm* vorgestellt, aber dasselbe *an sich* kann nicht vorgestellt, es kann nicht sich selbst *Objekt* werden. Alles was *von ihm* und wodurch es sich selbst *Objekt* werden kann, ist bloſs *sein Vorstellen*, um dessenwillen es das Vorstellende heiſst.

Das vorstellende Subjekt kann also nur in so ferne Objekt einer seiner Vorstellungen werden, als es sich als *vorstellend* vorstellen kann. Dieſs ist ihm aber nur in so ferne möglich, als es sich das bloſſe *Vorstellen* selbst wieder vorzustellen vermag, d. h. als es sich die Merkmale wodurch sich das bloſſe Vorstellen, von allem was nicht Vorstellen ist, auszeichnet, als es sich dasjenige was dem bloſsen Vorstellen eigenthümlich ist, die Prädikate des bloſſen Vorstellungsvermögens, die Formen der Receptivität und der Spontaneität, *vorstellen* kann. Die Möglichkeit des Selbstbewuſstseyns hängt also in so ferne von der Möglichkeit der Vorstellungen

jener

jener beyden Formen ab, deren Stoff *a priori* im Gemüthe bestimmt ist.

Allein das Selbstbewußtseyn enthält nicht bloß die Vorstellung des *Vorstellenden*, sondern des Vorstellenden, *welches* in demselben vorstellt, d. h. beym Selbstbewußtseyn wird das Objekt des Bewußtseyns als Identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Wie ist diese *Identität* bey dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtseyn wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewußtseyn möglich? Ich denke auf folgende Weise. Der *Stoff* der blossen Vorstellung, deren Objekt das Vorstellende ist, kann und muß in zweyerley Rücksichten angesehen werden, *erstens* in wie ferne er (seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach) in seinen Gegenständen, den Formen der Receptivität und Spontaneität, *a priori* im *Vorstellungsvermögen* bestimmt ist; und *zweytens* in wie ferne er *in* der Vorstellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das *Afficiertwerden* der Receptivität, welches zu jeder Vorstellung gehört, bestimmt werden muß. Dieses Afficiertwerden kann bey einer Vorstellung, die nur die *a priori* im Gemüth vorhandnen Formen vorstellt, durch *nichts ausser* dem Vorstellungsvermögen, sondern muß durch die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens selbst geschehen. In wie ferne nun der Stoff zur Vorstellung des Vorstellenden in den Formen der Receptivität und Spontaneität *a priori* im Gemüthe bestimmt, und zwar demselben *gegeben*, und nicht von ihm hervorgebracht ist; in so ferne wird das Gemüth durch dieses *gegebene* (dem Stoff) sich selbst *Objekt*. In wie ferne aber dieser *a priori* im Vermögen bestimmte Stoff, durch *eine Handlung* der

der Spontaneität als wirklicher Stoff in einer besondern Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes *in* der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird; in so ferne stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte, auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor; das Subjekt sage ich, dem der Stoff der Vorstellung, sowohl in wie ferne er *a priori* im *Vorstellungsvermögen*, als auch in wie ferne er *a posteriori* in der *wirklichen Vorstellung* bestimmt ist, *einzig* angehört.

Und hier glaube ich die Grundlinien zur eigentlichen Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des *Ichs* angegeben zu haben. Unter dem *Ich* wird das vorstellende Subjekt, in wie ferne es *Objekt des Bewusstseyns* ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewusstseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewusstseyn ausgeht, zum deutlichen Selbstbewusstseyn geht durch das *klare* Bewusstseyn *der Vorstellung*, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muss, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüth muss sich vorher das *blosse Vorstellen* vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des *Vorstellenden* denken kann. Das Gemüth unterscheidet sich als das Empfangende des Stoffes und das Hervorbringende der Form von der Vorstellung, d. h. von dem, woran sich dieses Empfangen und Hervorbringen äussert, und aus welchem es die Prädikate entlehnt, unter welchem allein es sich selbst *Objekt* werden kann, Prädikate die ihm nur in seinem blossen Vorstellungsvermögen gegeben seyn, und nur

nur *a priori* vorgeftellt werden können. Folgender Paragraph bedarf alfo wohl keines weitern Beweifes.

§. XLI.

Die Vorftellung des Ichs und das Selbftbewufstfeyn ift nur durch die Vorftellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.

Ich follte wohl kaum den Einwurf von irgend einem meiner Lefer vermuthen: „das Selbftbewufstfeyn müffe diefer Behauptung zufolge *vor* meiner Theorie, die diefe Vorftellungen zuerft beftimmt aufgeftellt hat, unmöglich gewefen feyn." Allein von manchem unfrer berühmteften Philofophen find gegen manche weit weniger auffallende Behauptungen des Verf. der *Kritik der Vernunft* noch weit weniger zu erwartende Einwürfe vorgebracht worden. Ich frage alfo den Lefer, der mir wirklich diefe Bedenklichkeit entgegenfetzen follte: Ob er die Vorftellung von was immer für einem Individuum ohne das in ihr enthaltene und durch fie nebft andern vorgeftellte Merkmal der *Subftanz* für möglich halte? Gleichwohl ftreiten die Philofophen bis auf den heutigen Tag über den beftimmten Begriff diefes Merkmals, das der gemeine Mann und jeder Philofoph bey den wenigften ihrer wirklichen Vorftellungen entbehren können. So haben die Lichtftrahlen immer den Grund der Farben enthalten, auch bevor fie *Newton* in feiner Theorie des Lichtes in diefer Eigenfchaft aufgeftellt hat. Oder begreift irgend einer meiner Lefer, wie das Subjekt des Gemüthes fich als das *Vorftellende* vorftellen könne, ohne von

demjenigen was zur bloſſen Vorſtellung als Vorſtellung gehört, was dem Subjekte bey jeder Vorſtellung allein eigenthümlich iſt, und daſſelbe von dem auſſer ihm befindlichen unterſcheidet, Vorſtellungen zu beſitzen?

Da das Subjekt ſich nicht als bloſſes Subjekt, ſondern nur als Objekt vorſtellen kann, und es hierzu kein anderes Prädikat als das des *Vorſtellenden* hat, ſo begreift es ſich leicht, daſs das Subjekt, in wie ferne es auſſer dem logiſchen Subſtratum des Prädikates *vorſtellend* noch etwas anders ſeyn ſoll (als Subſtanz) ſich ſelbſt ewig unbegreiflich bleiben müſſe. Das *Ich* iſt ſich, in wie ferne darunter mehr als das bloſſe Vorſtellende gedacht werden ſoll, in den Eigenſchaften, die ihm als Subſtanz zukommen, ein natürliches Geheimniſs. Aber deſto begreiflicher iſt es ſich, in ſeinem *groſſen Prädikate* dem *Vorſtellungsvermögen*, das den Schlüſſel zur ganzen Erkenntniſs ſeiner ſelbſt, und alles auſſer ihm Erkennbaren enthält; aber freylich bisher ſo viel als ganz verkannt war.

In wie ferne ſich in der *Theorie der Vernunft* zeigen wird, daſs jede reine Vorſtellung *a priori* als ſolche nur durch Vernunft möglich iſt, in ſo ferne wird ſichs dann deutlich begreifen laſſen, daſs, und warum die Vorſtellung des *Ichs* von der das Bewuſstſeyn der *Perſönlichkeit* abhängt, ein ausſchlieſsender Vorzug der vernünftigen Weſen iſt.

Man hat bisher das hier erörterte *deutliche* Bewuſstſeyn, ſo wie das *klare* mit dem *Bewuſstſeyn überhaupt* verwechſelt, und wo man das erſtere nicht antraf, auch das letztere nicht anerkennen wollen. Man läugnete die Unterſcheidung der Vorſtellung

vom

vom Objekte und Subjekte, so oft Objekt und Subjekt nicht in besondern Vorstellungen *vorgestellt* wurden; und damit auch für alle diese Fälle das Bewußtseyn. Als ob jene Unterscheidung nicht wirklich im Gemüthe vor sich gehen könnte, ohne immer *vorgestellt* zu werden? als ob sie nicht sogar jeder ihrer Vorstellungen vorhergehen müßte? als ob jedes Bewußtseyn klar, jedes deutlich seyn müßte, um den Namen Bewußtseyn zu verdienen? Gleichwohl wußte man so gut, und wiederholte sichs so oft, daß im Gemüthe so manches vorgienge, wovon man keine Vorstellung hätte. Allein die bestellten Lehrer der Philosophie, waren einmal gewohnt die Seele für eine *Substanz* anzusehen, in der jede Veränderung eine Vorstellung heissen müßte. Und man fand in diesem vielbedeutenden Mißbrauch dieses Wortes um so weniger etwas ungereimtes, je weniger man sich um den Begriff der blossen Vorstellung bekümmerte. Fragte man sich: was ist Vorstellung? so hieß es — Eine Veränderung im Gemüthe. Was ist das Gemüth? — Die vorstellende Substanz. — Was ist die vorstellende Substanz? — Ein einfaches vorstellendes Wesen? Und kam man endlich wieder auf die Vorstellung zurück; so wurde die *erste* Antwort wieder hervorgesucht. Ohne die wohlthätige Dazwischenkunft der *Materialisten* und *Skeptiker*, welche von Zeit zu Zeit darauf aufmerksam machten, daß zu einer Vorstellung, wohl noch etwas von der unbekannten *vorstellenden Kraft* verschiedenes, gehören dürfte, würden die *Schulphilosophen* wohl nie aus dem unphilosophischen Cirkel, in welchem sich ihre Kenntniß des Vorstellungsvermögens so bequem herumdrehte, herausgekommen seyn. Allein da man sich mit den

Materialisten und Skeptikern, weit entfernt von ihnen etwas lernen zu wollen, nur in so ferne abgab, als man sie *widerlegen* zu müssen glaubte; so blieb es im Ganzen genommen immer beym Alten; und man vertheidigte seine vorstellende *Substanz* in dem Besitze ihrer nicht vorstellbaren Substanzialität, und ihrer bewusstseynlosen Vorstellungen bis auf den heutigen Tag; in dem Besitze von Vorstellungen die nichts vorstellen; oder welche zwar vorstellen, aber nicht dem Gemüthe; vorstellen, aber keinen Gegenstand!!

§. XLII.

Das Bewusstseyn des Gegenstandes heisst *Erkenntniss überhaupt*, in wie ferne bey demselben die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand bezogen wird.

Alles Erkennen ist ein Vorstellen, aber nicht alles Vorstellen ist Erkennen; sondern nur dasjenige, bey welchem die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand *bezogen* wird. Ich sage *bezogen wird;* nicht: sich *bezieht.* Iede Vorstellung bezieht sich ihrem Inhalt nach auf einen durch diesen Inhalt bestimmten Gegenstand; aber sie wird nicht immer auf denselben, *in wie ferne er bestimmt* ist, bezogen. Diess kann nur beym Bewusstseyn des Gegenstandes geschehen; und in so ferne ist Erkenntniss ohne Bewusstseyn unmöglich.

Der bereits oben angedeutete Unterschied zwischen dem Bewusstseyn überhaupt (als Gattung) und dem Bewusstseyn des Gegenstandes, (einer Art des Bewusstseyns) muss hier genau erwogen werden.

werden. Auch beym Bewufstseyn überhaupt wird der Gegenstand von der bloſſen Vorstellung unterschieden. Aber die Handlung *dieses* Unterscheidens, die eigentlich in dem Verbinden der Vorstellung mit dem *Subjekte* besteht, ist keine Vorstellung. Aber beym Bewufstseyn des Gegenstandes wird der Gegenstand nicht nur von der bloſſen Vorstellung unterschieden, sondern auch *als* unterschieden *vorgestellt*. Beym Bewufstseyn überhaupt wird die Vorstellung auf den Gegenstand bezogen, der noch nicht vorgestellt ist, aber eben dadurch vorgestellt wird; beym Bewufstseyn des Gegenstandes wird die Vorstellung auf den Gegenstand als Gegenstand bezogen, der eben darum schon vorher vorgestellt, das heifst Gegenstand seyn mufste, bevor er in dieser Eigenschaft vorgestellt werden konnte. Ich nenne den von der bloſſen Vorstellung unterschiedenen, und in der Eigenschaft als Gegenstand vorgestellten (gedachten) Gegenstand, den *im Bewufstseyn bestimmten* Gegenstand; und das Bezogenwerden der Vorstellung auf den im Bewufstseyn bestimmten Gegenstand *Erkenntnifs* *) überhaupt.

Der Ausdruck *bestimmter Gegenstand* führte bisher eine leidige Vieldeutigkeit mit sich, die nur durch den bestimmten Begriff der bloſſen Vorstellung

 lung

*) Das Bewufstseyn des Gegenstandes heifst also auch nur in Rücksicht auf das Bezogenwerden der Vorstellung auf den *Gegenstand* Erkenntnifs. In Rücksicht des Bezogenwerdens auf das Subjekt heifst das Erkenntnifs Bewufstseyn. Das klare oder deutliche Bewufstseyn des Gegenstandes ist daher von der Klarheit und Deutlichkeit des Erkenntnifs wohl zu unterscheiden.

lung gehoben werden konnte. *Bestimmter Gegenstand* kann erstens das *Ding an sich* heissen, in wie ferne es ausser aller Vorstellung, und folglich weder durch das Afficiertwerden in der Vorstellung, noch durch eine Handlung des Gemüthes im Bewufstseyn; sondern ganz unabhängig vom Vorstellungsvermögen an sich selbst durch seine Eigenschaften und Beschaffenheiten zu dem gemacht wird, was es ist. Da die Vorstellung des Dinges an sich unmöglich ist, so ist auch alle Vorstellung des bestimmten Dinges an sich unmöglich; ungeachtet sie bisher für die eigentliche Erkenntnifs galt. *Bestimmter Gegenstand* kann zweytens, der im Bewufstseyn bestimmte Gegenstand heissen; und in dieser Bedeutung habe ich diesen Ausdruck in der von mir aufgestellten Erklärung der Erkenntnifs genommen. Ich unterscheide diese Bedeutung, welche ich die *engere* nenne von einer weiteren, in welcher dieser Ausdruck, *drittens*, *den* durch das Afficiertseyn in der blossen Vorstellung bestimmten Gegenstand bezeichnet.

Das Wort *Gegenstand* ist wie alle Worte, welche allgemeine Begriffe bezeichnen, ursprünglich ein metaphorischer Ausdruck, und ist von der Analogie zwischen Vorstellen und Sehen abgeleitet. Er bedeutet eigentlich dasjenige, was dem Auge beym Sehen *gegen* (über) *steht*; was demselben vorgehalten werden, sich demselben vorwerfen muss, wenn es etwas sehen soll, den *Vorwurf*, das *Objectum*. In dem richtig bestimmten Begriffe der Vorstellung muss diess Wort aufhören Metapher zu seyn, und folglich von seinen ursprünglichen Nebenbegriffen geläutert werden. Es bezeichnet dann dasjenige von der blossen Vorstellung verschiedene, dem der

Stoff

Stoff in der Vorftellung entfpricht, und worauf die Vorftellung in Rückficht auf ihren Stoff bezogen wird. Da nun der Stoff einer jeden Vorftellung nur durch das Afficiertwerden in der Vorftellung vorkommen kann; fo kann auch nichts vorgeftellt (d. h. Gegenftand einer Vorftellung) werden, dem nicht ein durchs Afficiertwerden gegebener Stoff entfpricht; und jeder Gegenftand mufs in fo ferne in der ihm entfprechenden Vorftellung durchs *Afficiertwerden beftimmt* feyn. Diefe Beftimmung des Gegenftandes hängt alfo *erftens* von demjenigen ab, wodurch die Receptivität afficiert wird, von der Handlung des Afficierenden; und zwar in Rückficht des *objektiven* Stoffes von den *Dingen auffer uns*, in Rückficht des *fubjektiven* aber von der Handlung der Spontaneität, in wie ferne durch Sie auf die Receptivität gewirkt wird; *zweytens* von der *Befchaffenheit* des Stoffes in der Vorftellung, oder der Art und Weife *wie* die Receptivität afficiert wird, die beym objektiven Stoffe durch die Befchaffenheit der Dinge auffer uns, beym fubjektiven aber durch die Befchaffenheit des Vorftellungsvermögens, nämlich die Formen der Receptivität und Spontaneität beftimmt ift. In wie ferne nun der Stoff jeder Vorftellung auf eine diefer beyden Arten oder auf beyde zugleich beftimmt feyn, jede Vorftellung aber einen Stoff haben mufs, in fo ferne kann jede Vorftellung in weiterer Bedeutung Vorftellung eines beftimmten Gegenftandes heiffen.

Allein die Vorftellung, in welcher der Gegenftand *nur* durch den ihm entfprechenden Stoff beftimmt ift, wird dann erft Vorftellung des beftimmten Gegenftandes in *engerer* Bedeutung; wenn fie

auf den als *bestimmt vorgestellten* Gegenstand bezogen wird; und dieser, in wie ferne er Gegenstand, d. h. das von der blossen Vorstellung unterschiedene *Vorgestellte* ist, Gegenstand des Bewusstseyns wird. Nur in diesem Sinne heisst er der im Bewusstseyn bestimmte Gegenstand, der Gegenstand, dessen man sich als des *vorgestellten* bewusst wird. Bey diesem Bewusstseyn muss eine besondere Vorstellung vorhanden seyn, durch die er als vorgestellt vorgestellt wird; d. h. die sich auf ihn nicht unmittelbar, sondern in wie ferne er bereits (durch eine andere Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht.

Diese Vorstellung des Gegenstandes, in welcher derselbe als das vorgestellte vorgestellt (*gedacht*) wird, setzt eine andere Vorstellung voraus, in welcher er *zuerst* vorgestellt wird, und die sich auf ihn *unmittelbar* und nicht in wie ferne er bereits (in einer andern Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht (durch welche er *angeschaut* wird). Eine Vorstellung, die zwar auch auf den von der blossen Vorstellung unterschiedenen, aber nicht als unterschieden vorgestellten, Gegenstand bezogen wird. Denn die blosse Vorstellung, von welcher der vorgestellte Gegenstand unterschieden werden soll, muss vorher im Gemüthe vorhanden seyn, wenn die Vorstellung des Vorgestellten möglich seyn soll. Sie muss als die blosse Vorstellung des Gegenstandes der Vorstellung des von ihr unterschiedenen, des bestimmten, Gegenstandes zum Grunde liegen. In ihr muss der Gegenstand *lediglich* durch den *gegebenen Stoff* bestimmt seyn, ohne welchen keine Vorstellung entstehen, und keine sich auf einen Gegenstand beziehen kann. Sie muss sich *unmittelbar* auf den Gegenstand beziehen

ziehen und unmittelbar auf ihn bezogen werden, weil sie sich durch keine andere Vorstellung, sondern nur durch den gegebenen Stoff auf *ihn* bezieht, der nur durch sie erst das *Vorgestellte* werden konnte; und weil folglich der Gegenstand durch sie zwar im Bewufstseyn vorgestellt, aber nicht in wie ferne er von ihr unterschieden ist, sondern unmittelbar durch sie, vorgestellt wird. Sie mufs daher auch durch die *Art und Weise wie die Receptivität afficiert worden ist*, *unmittelbar entstanden* seyn, so dafs die Spontaneität an ihr keinen andern Antheil hatte, als dafs durch sie an dem *gegebenen* die Form der Vorstellung hervorgebracht wurde. Denn da in dieser Vorstellung der Gegenstand lediglich durch den Stoff bestimmt seyn mufs; so kann die Vorstellung selbst nur durch dasjenige entstehen, wodurch der Stoff in der Vorstellung bestimmt ist, das heifst durch die Art wie die Receptivität afficiert ist. Denn ein Stoff kann sich von dem andern in der Vorstellung nur dadurch unterscheiden, dafs die Receptivität bey dem einen so, bey dem andern anders afficiert ist; das heifst durch die verschiedene Beschaffenheit des Afficiertseyns.

§. XLIII.

Zur Erkenntnifs überhaupt gehört *Erstens* eine besondere Art von Vorstellung, die durch die Art wie die Receptivität afficiert ist, entsteht, sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* in engerer Bedeutung heifst.

Die *Anschauung* in engerer Bedeutung verhält sich also zur Vorstellung überhaupt, wie eine Art

zu ihrer Gattung; jede Anschauung ist Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist Anschauung. Im Begriffe der blossen Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, dass zu jeder Vorstellung in Rücksicht auf ihren Stoff ein Afficiertwerden gehöre, aber nicht dass jede Vorstellung unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens *entstehe*, wie im Begriffe der *Anschauung*. Im Begriffe der Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, dass jede Vorstellung sich auf den Gegenstand, aber nicht dass sie sich unmittelbar, wie die Anschauung auf denselben beziehen müsse. Und so viel einstweilen von der einer jeden Erkenntniss wesentlichen Art von Vorstellung, die Anschauung heisst.

Bey der Anschauung wird der Gegenstand nicht von der Vorstellung unterschieden vorgestellt (nicht gedacht), daher auch jedes Bewusstseyn überhaupt in wie ferne bey demselben keine andere Vorstellung als eine Anschauung vorkömmt mit Recht *dunkel* heissen kann. Denn beym blossen *Anschauen* wird nichts vorgestellt, als der Gegenstand, und zwar nur durch die unmittelbar auf ihn bezogene, und also nicht selbst wieder vorgestellte Vorstellung; in welchem Falle kein klares Bewusstseyn (§. XXXIX.) statt finden kann. Man ist sich bey der blossen Anschauung weder der Vorstellung noch des Gegenstands *besonders* bewusst. Es wird durch sie der Gegenstand vorgestellt, in wie ferne er im Stoffe der Vorstellung bestimmt, aber nicht der Gegenstand in wie ferne er als das Vorgestellte im Bewusstseyn bestimmt (gedacht) wird. Man ist sich auch bey der Anschauung des Gegenstandes bewusst, aber nicht in wie ferne er der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand ist. Zu diesem

letztern

letztern Bewufstfeyn gehört alfo auffer der Anfchauung noch eine von der Anfchauung verfchiedene Vorftellung.

Diefe Vorftellung mufs den von der bloffen Anfchauung unterfchiedenen Gegenftand, und zwar in wie ferne er bereits *vorgeftellt* ift, zum Gegenftand haben. Sie kann alfo nicht unmittelbar durchs Afficiertfeyn, fie kann nicht aus den gegebenen Stoff, fondern fie mufs aus der *Anfchauung entftanden* feyn. Ihr unmittelbarer Stoff ift nicht das Gegebene felbft, fondern das Gegebene, das die Form der Vorftellung erhalten hat. Sie kann alfo nur dadurch entftehen, dafs die *Spontaneität* das durch die Anfchauung vorhandene, und folglich vorgeftellte Mannigfaltige *abermal* verbindet, und dadurch eine neue Vorftellung erzeugt, die ihrem Stoffe nach ein vorgeftelltes Mannigfaltige enthält, welches durch ihre Form *Einheit des Vorgeftellten, objektive Einheit* erhalten hat; eine Vorftellung, die, weil fie das vorgeftellte Mannigfaltige (die Merkmale des Gegenftandes) in einer von der Verbindung des bloffen Stoffes, (der Einheit der Vorftellung) verfchiedenen Einheit des Vorgeftellten, (Einheit des Gegenftandes) zufammenfafst, *Begriff* in engerer Bedeutung heifst. Der Begriff bezieht fich nun nicht wie die Anfchauung unmittelbar auf den Gegenftand, fondern nur vermittelft des nicht nur durchs Afficiertfeyn gegebenen, fondern bereits zur Vorftellung gewordenen Stoffes, vermittelft der durch die Anfchauung vorgeftellten Merkmale des Gegenftandes, und alfo durch eine von ihm felbft verfchiedene Vorftellung, *die Anfchauung*. Und fo ergiebt es fich, wie der Begriff Vorftellung des beftimm-

bestimmten Gegenstandes in engerer Bedeutung ist. Er ist eine Vorstellung, welche das Mannigfaltige, wodurch der Gegenstand durch das Afficiertwerden in einer andern Vorstellung bestimmt war, und welches in dieser Vorstellung die Form der Vorstellung angenommen hat, das *vorgestellte Mannigfaltige*, in einer besondern von der Einheit der blossen Vorstellung, welche der Anschauung zukommt, unterschiedenen Einheit begreift, und dem Bewusstseyn vorhält.

§. XLIV.

Zur Erkenntniss überhaupt gehört *zweytens* eine besondere Art von Vorstellung, die vermittelst einer Handlung der Spontaneität entsteht, sich nur mittelbar, durch eine andere Vorstellung, auf den Gegenstand bezieht, und *Begriff* in engerer Bedeutung heisst.

Auch der Begriff ist nur eine Art von der Vorstellung als Gattung. Ieder Begriff ist eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist ein Begriff.

Der *Begriff* und die *Anschauung*, deren Natur in der Folge noch näher beleuchtet werden soll, müssen in *einem* Bewusstseyn vorkommen, wenn Erkenntniss entstehen soll. Sie machen die Erkenntniss, das Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes, aus, und sind folglich die *innern Bedingungen* jeder Erkenntniss überhaupt. Soll ein Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes vorhanden seyn, so muss der Gegenstand, *erstens* in der blossen Vorstellung, und *zweytens* im Bewusstseyn bestimmt seyn. *In der blossen Vorstellung*, vermöge des

des durchs Afficiertseyn gegebenen Stoffes, der, in wie ferne er durch die Spontaneität die bloffe Form der Vorstellung erhalten hat, eine Vorstellung geworden ist, die sich nicht auf eine andere Vorstellung, sondern unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* heifst. *Ohne* diese Vorstellung würde nichts im Bewufstseyn vorhanden seyn, das sich auf etwas das *nicht Vorstellung* ist, auf den Gegenstand bezieht. Aber auch *durch* diese Vorstellung allein würde der Gegenstand zwar vorgestellt, (angeschaut) aber nicht als bestimmt vorgestellt (gedacht) werden. Es mufs also zu dieser Vorstellung noch eine zweyte andere Art hinzukommen, in welcher der Gegenstand in seinem Unterschiede von der einen, und als bestimmt, als das Vorgestellte, vorgestellt wird, ein *Begriff*. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, der Stoff der Anschauung, sondern der durch die Spontaneität bereits zur Vorstellung erhobene Stoff, oder die Vorstellung selbst, welche in Rücksicht des durch sie auf den Gegenstand bezogenen, des Vorgestellten, Mannigfaltigen, der Merkmale des Gegenstandes, durch ein Verbinden dieser Merkmale zu einer neuen Vorstellung erhoben wird, die das vorgestellte Mannigfaltige begreift, und sich vermittelst desselben auf den durch diese Merkmale bestimmten Gegenstand bezieht.

§. XLV.

Das *Erkenntnifsvermögen überhaupt* besteht aus dem Vermögen der *Anschauungen* und der *Begriffe*.

Wir haben also hier den bestimmten Unterschied zwischen dem *Vorstellungsvermögen überhaupt*,

haupt, und dem Vorſtellungsvermögen in wie ferne daſſelbe *Erkenntniſsvermögen* iſt, gefunden; und gleichwie wir das Vorſtellungsvermögen in ſeinen beyden weſentlichen Beſtandtheilen durch die in ſeiner Natur beſtimmten *Formen der Receptivität* und *der Spontaneität* kennen gelernt haben: ſo werden wir gegenwärtig das Erkenntniſsvermögen durch die in ſeiner Natur beſtimmte *Form* ſeiner Beſtandtheile kennen lernen, nachdem wir dieſe Form aus den Wirkungen der beym Erkennen beſchäftigten Vermögen, den *Anſchauungen* und den *Begriffen*, werden entwickelt haben.

Nichts kann den Leſern, die mich bisher verſtanden haben, begreiflicher ſeyn, als *daſs*, und *warum* das Erkenntniſsvermögen bisher ſo gut als ganz verkannt werden muſste. Man hat bisher freylich allgemein eingeſehen, daſs der Verſtand (das Vermögen der Begriffe in engerer Bedeutung) zur Erkenntniſs nothwendig ſey. Allein da man den Begriff der Vorſtellung völlig unbeſtimmt gelaſſen hat, und folglich auch den Begriff des *Begriffes überhaupt* wohl unbeſtimmt laſſen *muſste;* ſo war es auch unmöglich beſtimmt anzugeben, worin denn eigentlich das Geſchäft des Verſtandes beym Erkennen beſtünde. Man verwechſelte daher den *Verſtand* mit dem *Erkenntniſsvermögen*, und ſchrieb das Erkennen ohne Unterſchied dem Verſtande zu; worin man um ſo weniger etwas ungereimtes finden konnte, da man den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Anſchauung und Begriff ganz verkannte, und dem Verſtande Anſchauungen ſowohl, als Begriffe zuſchrieb. Die Täuſchung war um ſo unvermeidlicher, da bey jeder Erkenntniſs zwey verſchiedene Vorſtellungen vor-

vorkommen, die in einem Bewuſstſeyn verbunden werden, welches Verbinden zweyer Vorſtellungen eine Handlung des Verſtandes iſt, und Urtheilen in weiterer Bedeutung heiſst. Wir werden in der unmittelbar folgenden Unterſuchung an dem *Vermögen der Anſchauungen* ein beſonderes vom Verſtande weſentlich verſchiedenes, aber mit ihm zur Erkenntniſs überhaupt gleich unentbehrliches Vorſtellungsvermögen kennen lernen, dem der Name *Sinnlichkeit* in der eigentlichſten Bedeutung zukömmt.

Theorie der Sinnlichkeit.

§. XLVI.

Der *Grundbegriff der Sinnlichkeit* muſste bisher nothwendig verfehlt werden, in wie ferne man in denſelben Merkmale, die nicht dem bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſondern dem Subjekte deſſelben (als Subſtanz) angeblich oder wirklich zukommen, aufgenommen hat.

So verſchieden die Fragen ſind: Wie muſs die vorſtellende Subſtanz beſchaffen ſeyn, wenn ſie *ſinnlicher* Vorſtellungen fähig ſeyn ſoll? und: Wie muſs das Vorſtellungsvermögen beſchaffen ſeyn, wenn es ſinnlicher Vorſtellungen fähig ſeyn ſoll? — Woraus *entſteht?* — und worin *beſteht* die Sinnlichkeit des Vorſtellungsvermögens? — ſo ſehr wurden

wurden sie bisher vermengt und verwechselt. So wie man z. B. durch die Unterscheidung des *Ichs* von der vorgestellten Organisation veranlasset wurde, das Ich für eine von der Organisation ganz verschiedene, für sich bestehende, Substanz zu halten: eben so glaubte man sich durch die Erfahrung, welche an den *fünf Werkzeugen* der Organisation eben so viele Kanäle gewahr werden läst, durch welche das vorstellende Subjekt mit dem Stoffe der Vorstellungen von Dingen ausser uns versehen wird, berechtiget, die Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes ohne bestimmten Unterschied von der Organisation abhängen zu lassen. Man war daher auch mit der Antwort auf die Frage: Worin besteht die Sinnlichkeit? bald fertig. „Sie besteht, hiefs es, in dem Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden" oder „In der Einschränkung der vorstellenden Kraft, durch die derselben beygesellte Organisation" und jede dieser Antworten nahm den organischen Körper mehr oder weniger unter die Erklärungsgründe der Sinnlichkeit, unter die Merkmale ihres Begriffes auf. Dadurch aber war nun keineswegs die vorgelegte, sondern eine von derselben ganz verschiedene Frage beantwortet; nämlich die Frage: Wie ist die Sinnlichkeit in dem vorstellenden *Subjekte* vorhanden? eine Frage, die, wenn sie überhaupt einer Antwort fähig ist, nur dann erst beantwortet werden kann, wenn die von ihr verschiedene: Was hat man sich denn unter der Sinnlichkeit zu denken? beantwortet ist. Denn wie kann davon, ob Eine, oder zwey Substanzen, ob Ein Geist allein oder ein Geist in Verbindung mit einem Körper das Subjekt der *Sinnlichkeit* ausmachen? die Rede seyn, wenn man noch nicht mit sich selbst, und mit seinen Gegnern

darüber

darüber einig ist, was man unter *Sinnlichkeit* zu verstehen habe.

„Jeder Schulknabe," höre ich hier einen unsrer Populärphilosophen mir in die Rede fallen, „weiss, was er sich unter Sinnlichkeit zu denken habe; und Philosophen sollten sich bisher darüber nicht verstanden haben?" — Ja freylich jeder Schulknabe; und vielleicht auch der Popularphilosoph, so lange er nur Schulknaben vor sich hat. Allein man lasse ihn auf dem Kampfplatze gegen die leidigen *Materialisten* auftreten; so wird er auf einmal vergessen haben, dass er unter *Sinnlichkeit* nichts verstehen wolle, als was die ganze Welt darunter versteht. Es wird sich dem aufmerksamen Beobachter, der freylich kein Popularphilosoph seyn darf, bald genug zeigen, dass der Spiritualist so wenig als der Materialist einen allen Menschen gemeinschaftlichen Begriff vom sinnlichen Vorstellungsvermögen habe. Denn der eine wird in seinen Begriff von der Sinnlichkeit neben dem Merkmale der Organisation auch noch die unkörperliche Substanz; der andere aber nur die Organisation allein aufnehmen; und es wird sichtbar genug werden, dass beyde streitenden Parteyen gerade über dasjenige, worüber sie als etwas ausgemachtes nicht streiten, über den Begriff der *blossen* Sinnlichkeit, eben so sehr verschieden denken, als über den eigentlichen Streitpunkt selbst, (die Natur der Seele) den sie unvermerkt in ihre gemeinschaftlichen Prämissen aufgenommen haben.

Man ist in der philosophischen Welt über die Bedeutung des Wortes *Sinnlichkeit* nur so lange einig, als man nicht genöthiget ist, sich ausdrücklich über dieselbe zu erklären; so wie über die Be-

deutungen der Worte: *Kraft*, *Natur*, *Gott*, u. d. m. So lange nun in dem entwickelten Begriffe der Sinnlichkeit ein Merkmal vorkömmt, worüber die philosophische Welt uneinig ist, so lange die vorstellende Substanz, und der organische Körper unter die Merkmale dieses Begriffes gezählt werden; so lange ist zwischen den Materialisten und Spiritualisten, ich will nicht sagen auf einen Frieden, sondern nicht einmal darauf zu rechnen, dass sie selbst jemals recht wissen, worüber sie streiten. Sie haben wesentlich verschiedene Begriffe von der Natur des vorstellenden Subjektes in, wie ferne dasselbe Substanz ist, indem es der Materialist für eine *zusammengesetzte*, der Spiritualist aber für eine *einfache* Substanz hält. Sobald sie sich also die Sinnlichkeit als Beschaffenheit der vorstellenden Substanz, und nicht als blosse Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens denken, so denken sie von der Sinnlichkeit wesentlich verschieden. Und doch müssten sie bey dem Worte Sinnlichkeit genau eben dasselbe denken, wenn sie sich über die Frage: Wie muss das Subjekt der Sinnlichkeit beschaffen seyn, einander verstehen, das heisst, wenn sie auch nur wissen sollten, worüber sie denn eigentlich streiten.

Es muss also einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derselbe bleibt, man mag das Subjekt der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiste, oder in Geist und Körper zugleich aufsuchen; und dieser ist der Begriff vom blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen. Dieser Begriff wird *verfälscht*, sobald man das *Subjekt* der Sinnlichkeit unter seine Merkmale aufnimmt: denn er hört dann sogleich auf Begriff des *blossen Vermögens* zu

feyn. Alle Feftfetzung feiner eigenthümlichen Merkmale wird in dem Augenblicke unmöglich, wo man ihm ein fremdes Merkmal aufgedrungen hat. Ia, auch fogar die Frage: welches ift das Subjekt des Prädikates Sinnlichkeit? hat keinen Sinn mehr, fobald das gefuchte Subjekt unter die Merkmale des Prädikates aufgenommen wird. Die Frage: Ift der Geift allein, oder Geift und Körper zugleich, oder der Körper allein das Subjekt der Sinnlichkeit? wird baarer Unfinn; wenn man unter Sinnlichkeit fchon das Vermögen eines Körpers allein wie die Materialiften; oder eines mit einem Körper verbundenen Geiftes, wie die Spiritualiften, oder auch gar eines Geiftes allein, wie die Idealiften, verfteht.

Indeffen, fo lange die eigenthümlichen Merkmale des bloffen finnlichen Vorftellungsvermögens noch nicht gefunden waren, war auch nichts natürlicher, als diefe leidige Verwechslung der Befchaffenheit des Vermögens mit der Befchaffenheit der Subftanz. Denn man mufste doch gewiffe Merkmale haben, wenn man fich die Sinnlichkeit beftimmt denken wollte. Man nahm fie daher, wo man fie zu finden glaubte; und fie wurden jedem denkenden Kopfe durch dasjenige, was er (ohne Unterfuchung des Vorftellungsvermögens) von feinem vorftellenden Subjekte theils aus der Erfahrung, theils aus feinem metaphyfifchen Syfteme zu wiffen glaubte, aufgedrungen. Sie waren daher keine andern als die angeblichen Merkmale der Subftanz, oder der Subftanzen welche vorftellen; und indem man *an ihnen* die Merkmale des finnlichen Vorftellungsvermögens bereits gefunden zu haben glaubte, wurde die Auffuchung und Entdekung der eigentlichen Merkmale des bloffen

Vorſtellungsvermögens dadurch eben ſo ſehr gehindert, als die Unbekanntſchaft mit den Wahren die Anhänglichkeit an den Falſchen beförderte.

Indem ich aber hier erkläre, daſs ich den organiſchen Körper und jede der ihm eigenthümlichen Beſchaffenheiten für kein Merkmal des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögen halten könne; ſo erkläre ich dadurch das Subjekt des Vorſtellungsvermögens eben ſo wenig für einen Geiſt als für einen Körper, und glaube damit eben ſo wenig den Spiritualismus zu unterſtützen, als den Materialismus zu widerlegen. Ich ſchränke meine Behauptung auf das bloſſe ſinnliche Vorſtellungsvermögen ein, aus welchem ich das durchaus nicht in ihm hineingehörige Merkmal der Organiſation entfernt wiſſen will; das Subjekt des Vorſtellungsvermögens mag an ſich bloſs Geiſt, oder bloſs Körper, oder Geiſt und Körper zugleich ſeyn.

So wie wir den Begriff des bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt, nachdem wir die nicht in ihm gehörigen heterogenen Merkmale entfernt haben, aus dem Begriff der Vorſtellung überhaupt, beſtimmt haben, ſo muſs ſich auch der Begriff des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögens, nachdem er von den ihn verwirrenden Merkmale der Organiſation gereinigt iſt, aus dem Begriffe der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung beſtimmen laſſen.

§. XLVII.

Die bloſſe Vorſtellung heiſst *ſinnlich* in wie ferne ſie durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, unmittelbar entſtanden iſt.

Dieſer

Dieser Erklärung zufolge ist der Stoff der sinnlichen Vorstellung unmittelbar das durch das Afficiertwerden gegebene, und folglich nicht, wie beym Begriffe, das bereits durch eine andere Vorstellung vorgestellte. Die Form dieser Vorstellung kann daher nur in der Verbindung des gegebenen, in wie ferne es gegeben ist, bestehen; während die Form eines Begriffes in der Verbindung des Vorgestellten, und folglich bereits in einer Vorstellung verbundenen besteht. Bey der *sinnlichen Vorstellung* ist also die Spontaneität weniger beschäftiget, als beym *Begriffe.* Bey diesem erzeugt sie aus einer bereits vorhandenen Vorstellung eine neue, die ihre Entstehung unmittelbar der blossen Handlung der Spontaneität verdankt; bey der sinnlichen Vorstellung aber bringt sie nur die blosse Form an den gegebenen Stoffe einer Vorstellung hervor, die ihre Entstehung unmittelbar dem blossen Afficiertseyn der Receptivität verdankt. Bey der sinnlichen Vorstellung verbindet sie den blossen Stoff; wodurch nur eine *einzige* Vorstellung Einheit erhält. Beym Begriffe verbindet sie das schon vorgestellte Mannigfaltige, und giebt dadurch *zweyen Vorstellungen* Einheit. Ich will die Spontaneität, in wie ferne sie sich bey der sinnlichen Vorstellung thätig erzeigt, den *ersten Grad* der Spontaneität, und ihre Handlung die im blossen Zusammenfassen des Gegebenen besteht, die *Apprehension* nennen.

Bey der sinnlichen Vorstellung verhält sich das Vorstellungsvermögen mehr *leidend* als *thätig.* Die Spontaneität hat hier an dem Stoffe nicht den geringsten Antheil (wie beym Begriffe, dessen Stoff, die Anschauung, von der Spontaneität bearbeitet ist), und das Hervorbringen der Form ist hier keine

ungezwungene Handlung, sondern ein durch Einwirkung auf die Receptivität abgedrungenes Entgegenwirken. Diese Vorstellung entsteht also mehr durch ein Leiden als ein Wirken des Gemüthes.

Diese Bemerkung ist sehr alt in der philosophischen Welt; hat aber bey aller ihrer Richtigkeit zu manchem philosophischen Vorurtheile Veranlassung gegeben. Indem man nämlich die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens mit dem *Verstande* verwechselte, und nur dort Thätigkeit annahm, wo man den Verstand wirksam glaubte, so schrieb man dem Verstande diejenigen Vorstellungen zu, an denen er durch Verbindung der zusammengehörigen und folglich Trennung der nichtzusammengehörigen Merkmale eines Gegenstandes seine Urtheilskraft beweiset — die *deutlichen*. Und so blieben der Sinnlichkeit allein diejenigen übrig, die der Verstand nicht bearbeitet hatte, die *undeutlichen*; welche man auch oft ohne Unterschied die *Verworrenen* nannte. Man glaubte daher *Sinnlichkeit* und *Verstand* sehr richtig charakterisiert zu haben, wenn man die eine für das Vermögen undeutlicher, den andern für das Vermögen deutlicher Vorstellungen erklärte. Durch die Unbestimmtheit des Begriffes der Vorstellung überhaupt war man gehindert wahrzunehmen, dass alle Vorstellungen, die deutlichen sowohl, als die undeutlichen, in wie ferne sie einen gegebenen Stoff voraussetzten, von dem sich leidend verhaltenden, und in Rücksicht ihrer Form vom thätigen Vermögen abhiengen; und dass das sich leidend verhaltende Vermögen, die Receptivität, keine Einschränkung der Thätigkeit, kein verwirrendes Unvermögen, sondern ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungs-

lungsvermögen seyn müsse, ohne welche sich selbst die Spontaneität desselben nicht denken liesse. Man wird in der Folge einsehen, welche Verwirrungen aus jener mislungenen Erklärung der Sinnlichkeit in der Philosophie erfolgen mußten.

§. XLVIII.

Die sinnliche Vorstellung heisst *Empfindung* im engeren Sinne, in wie ferne sie auf das Subjekt; *Anschauung*, in wie ferne sie auf das Objekt bezogen wird.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung aufs Subjekt bezogen wird, ist sie nichts als eine durchs Afficiertwerden der Receptivität und die Gegenwirkung der Spontaneität bewirkte Veränderung im Zustande des Subjektes, bey der sich dasselbe mehr leidend als wirkend verhält; — dasjenige, was man mit dem Worte *Empfindung* in eigentlichster Bedeutung bezeichnet. Man hat oft, aber jedesmal sehr unrichtig die Empfindung für Bewußtseyn der Veränderung des Zustandes erklärt. Die Empfindung ist die Veränderung des Zustandes selbst, nicht das Bewußtseyn derselben. Dieses setzt Vorstellung der Veränderung des Zustandes, Vorstellung der Empfindung voraus, und ist dann Bewußtseyn der Empfindung, ein *klares* Bewußtseyn. Zu jeder Empfindung im engeren Sinne gehört freylich Bewußtseyn, in dem die Empfindung in der aufs Subjekt *bezogenen* sinnlichen Vorstellung besteht; aber nicht zu jeder Empfindung gehört Bewußtseyn der Empfindung, so wenig als zu jeder Vorstellung Bewußtseyn der Vorstellung. Die sinnliche Vorstellung ist nur in so fern blosse

Veränderung des Zustandes, als sie aufs Subjekt bezogen wird. Diess Bezogenwerden ist ihr also als *Empfindung* wesentlich. In wie ferne nun das Bezogenwerden einer blossen Vorstellung aufs Subjekt, ohne Bezogenwerden derselben aufs Objekt unmöglich ist, und in wie ferne das Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, *Anschauung* heisst; in so ferne ist keine Empfindung ohne Anschauung, und keine Anschauung ohne Empfindung möglich.

Das *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, eine der beyden *Handlungen*, woraus das Bewusstseyn besteht, macht die sinnliche Vorstellung zur *Anschauung*. Daher haben diejenigen, welche die Thätigkeit des Gemüthes mit dem Verstande verwechselten, dem Verstande das Vermögen der Anschauung eingeräumt. Allein nicht die blosse Thätigkeit, so wenig als die blosse Empfänglichkeit, sondern beyde zusammengenommen, sind beym Anschauen beschäftiget; obgleich weit mehr *diese*, als jene; da sich das Gemüth beym Anschauen mehr leidend als thätig verhält. Der Verstand, das Vermögen der Begriffe, denkt, und vermag nicht anzuschauen, diess kömmt lediglich dem sinnlichen Vorstellungsvermögen zu, das aber freylich, so lange der Begriff der Vorstellung in seiner Unbestimmtheit blieb, nie genau genug vom Verstande unterschieden werden konnte.

In dem der Anschauung wesentlichen unmittelbaren *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand, liegt auch zum Theil der Grund der *optischen Täuschung* des Gemüthes, durch welche wir die *Dinge an sich* vorzustellen meynen. Die Vorstellung, die unmittelbar

telbar durch das was dem Gegenſtande entſpricht, den Stoff, entſtanden iſt, die unmittelbar dasjenige enthält, was dem Gegenſtande zukömmt, ſich unmittelbar auf ihn bezieht, wird beym Anſchauen dem Gegenſtande, der nur durch ſie, nicht an ſich ſelbſt dem Gemüthe gegenwärtig iſt, *beygelegt.* Die Anſchauung wird alſo mit dem Gegenſtande verwechſelt; und dieſs um ſo mehr, da beym *bloſſen Anſchauen*, auf welches auch der Begriff und alle diskurſive Erkenntniſs zurückgeführt werden muſs, der Gegenſtand *keineswegs* als von der *Anſchauung verſchieden* vorgeſtellt wird. Wenn alſo nicht eine vollſtändige Unterſuchung desjenigen, was der *bloſſen* Vorſtellung in wieferne ſie von den Gegenſtänden verſchieden iſt, und was der Anſchauung *als bloſſen Vorſtellung* ausſchlieſſend zukömmt, vorhergegangen iſt: ſo müſſen *alle* Prädikate, die bey der Zergliederung der beſondern Anſchauungen, z. B. der Körper, entdeckt werden, den Gegenſtänden an ſich (z. B. Demjenigen, was der Anſchauung des Körpers auſſer dem Gemüthe entſpricht) ohne Unterſchied beygelegt werden.

Man war bisher darüber einig die Vorſtellungen individueller Dinge Anſchauungen zu nennen, und ſie von den Vorſtellungen der *Geſchlechter*, (mehreren Dingen gemeinſchaftlicher *Merkmale*) zu unterſcheiden; ohne ſich durch dieſe Unterſcheidung auffordern zu laſſen, der Sinnlichkeit ihre ausſchlieſſende Anſprüche auf die Anſchauungen einzuräumen; da man doch die Vorſtellungen der Geſchlechter dem Verſtande zueignete. Gleich wie aber jede Vorſtellung eines abgeſonderten Merkmals aus der unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes durch Handlung des Verſtandes, und

 nicht

nicht aus den unmittelbaren Afficiertwerden entstanden seyn muſs; ſo kann hingegen eine unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes nur aus dem unmittelbaren Afficiertſeyn, aus dem Eindrucke auf die Receptivität entſtehen; indem ſie dem Gemüthe den Gegenſtand vorhält, wie er bloſs allein durch dasjenige, was unmittelbar ihm allein angehört, d. h. den Stoff der Vorſtellung beſtimmt iſt; ohne daſs der Verſtand die einzelnen Merkmale, welche den Inhalt der Anſchauung ausmachen, nach ſeinen Geſetzen geordnet, verbunden und getrennt hätte.

Das unmittelbare Entſtehen durch die Art des Afficiertſeyns iſt der gemeinſchaftliche Charakter der Empfindung, der Anſchauung und der ſinnlichen Vorſtellung überhaupt; und das Vorſtellungsvermögen hat in ſo ferne Sinnlichkeit, als es das beſtimmte Vermögen hat, durch die Art wie die Receptivität afficiert wird zu Vorſtellungen zu gelangen.

§. XLIX.

Das Vermögen durch die Art und Weiſe wie die Receptivität afficiert wird zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst *Sinnlichkeit* im engeren Verſtande.

Ich ſage im engeren Verſtande, um dieſes näher beſtimmte Vermögen der *ſinnlichen Vorſtellungen* von der Receptivität in wie ferne dieſelbe zum Vorſtellungsvermögen überhaupt gehört, und die in wie ferne unter ihr das ſich beym Vorſtellen überhaupt leidend verhaltende Vermögen verſtanden wird, *Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung* heiſſen kann, zu unterſcheiden. Unter der Receptivität

vität überhaupt wird ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens überhaupt, unter der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung aber ein wesentlicher Bestandtheil des Erkenntnifsvermögens verstanden. Receptivität ist die bestimmte Empfänglichkeit für den Stoff zur Vorstellung überhaupt; Sinnlichkeit in engerer Bedeutung das bestimmte Vermögen für solche Vorstellungen, welche unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen.

In dieser Erklärung wird die Sinnlichkeit als eine bestimmte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögen angegeben, die demselben in so ferne zukommt, als es Vorstellungen erzeugen kann, die unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen. Die Sinnlichkeit kommt also dem vorstellenden Subjekte zu, in wie ferne dasselbe ein auf diese Art bestimmtes *Vorstellungsvermögen*, nicht in wie ferne dasselbe einen organischen Körper hat, oder selbst organischer Körper ist. Ob, und wie die Sinnlichkeit durch die Organisation *entstehe*, wird hier weder behauptet noch geläugnet. Es wird hingegen behauptet, dafs sie in einem bestimmten Vermögen des vorstellenden Subjektes und zwar in einer bestimmten Beschaffenheit seines Vorstellungsvermögens — und folglich verneint, dafs sie in der *Organisation*, die kein bloffes Vorstellungsvermögen ist, *bestehe*, ohne übrigens zu bestimmen, ob das Vorstellungsvermögen der Organisation, oder einem von ihm unterschiedenen Wesen angehöre.

„Aber sind nicht allen sinnlichen Vorstellungen gewisse Veränderungen in der Organisation wesentlich?" Es ist nicht zu läugnen, dafs gewisse Vorstellun-

ſtellungen, und zwar alle diejenigen, deren Stoff durch die ſogenannten fünf Sinne geliefert wird von den Veränderungen, in der Organiſation und in ſo ferne auch von der Beſchaffenheit der Organiſation abhängen, daſs dieſe Vorſtellungen die erſten in unſrem Gemüthe zur Wirklichkeit kommen, und daſs aller objektive Stoff in ihnen zuerſt vorkomme. Aber ſo unentbehrlich ſie zu den ſinnlichen empiriſchen Vorſtellungen, und in wie ferne ſinnliche empiriſche Vorſtellungen allen übrigen vorhergehen müſſen, zur Wirklichkeit jeder Vorſtellung überhaupt ſeyn mögen; ſo gehören ſie gleichwohl nur zu den *äuſſern* Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellungen, nicht zu den *innern*, das heiſst zu denjenigen, welche Beſtandtheile der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung überhaupt ſind. Sie machen keineswegs das ſinnliche Vorſtellungsvermögen aus. Die Organiſation kann ſelbſt nur dadurch Gegenſtand unſrer Vorſtellungen werden, daſs eine Anſchauung auf ſie bezogen wird, das heiſst eine Vorſtellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens entſtanden iſt, und folglich Sinnlichkeit des Vorſtellungsvermögens vorausſetzt. Auch die Veränderungen in der Organiſation, in wie ferne ſie ſelbſt vorſtellbar ſind, ſetzen Sinnlichkeit im Vorſtellungsvermögen voraus, die folglich in ſo ferne unmöglich aus dem Vermögen dieſer Veränderungen *beſtehen* kann. In wie ferne ſie aber nicht vorſtellbar ſind, läſst ſich auch ihr Zuſammenhang mit dem, was im vorſtellenden Subjekte *an ſich*, das ebenfalls nicht vorſtellbar iſt, vorgehen mag, unmöglich angeben. Die Materialiſten und Spiritualiſten erklären alſo in wie ferne ſie den organiſchen Körper und ſeine Veränderungen in den Grundbegriff der Sinnlichkeit aufnehmen, die Sinn-

Sinnlichkeit durch etwas was ſelbſt Sinnlichkeit vorausſetzt; in dem ſie Objekte, die nur durch Sinnlichkeit vorſtellbar ſind zur innern Bedingung der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung machen. Sie mögen ſelbſt darüber urtheilen, ob ſie dabey weiſer zu Werke gehn, als wenn ſie die Sichtbarkeit der Gegenſtände lieber von den Gegenſtänden als vom Auge ableiten wollten.

Die Receptivität des Vorſtellungsvermögens muſs auf zweyerley ſehr verſchiedene Arten afficiert werden: von *auſſen*, d. h. durch etwas vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenes; und von *innen* durch ihre eigene Spontaneität.

§. L.

In wie ferne die ſinnliche Vorſtellung durch die Art wie die Receptivität von auſſen afficiert wird, entſteht, heiſst ſie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *äuſſere Empfindung*, in Beziehung aufs Objekt — *äuſſere Anſchauung*; die beſtimmte Fähigkeit der Receptivität aber von auſſen afficirt zu werden — der *äuſſere Sinn*.

Dieſer dem Gemüthe angehörige äuſſere Sinn wurde gewöhnlich mit der Reitzbarkeit oder Empfänglichkeit der Organiſation verwechſelt. Man müſste von dem vorſtellenden Subjekte *an ſich* und als *Subſtanz*, Vorſtellung haben, wenn es ausgemacht werden ſollte: *Wie* der äuſſere Sinn in demſelben vorhanden ſey, d. h. *ob* und in *wie ferne* derſelbe aus der Organiſation und ihren Beſchaffenheiten entſtehe, und ob das vorſtellende Subjekt ohne

ohne Organiſation keinen äuſſern Sinn haben würde. Aber um zu wiſſen, daſs man unter dem äuſſern Sinne nicht die Reitzbarkeit der Organiſation denken dürfe, dazu braucht man nur einen beſtimmten Begriff vom *Vorſtellungsvermögen* zu haben, der ganz vom Subjekte abſtrahiert, die bloſſe *Form* des Vorſtellungsvermögens enthält, und nur, worin ſie beſtehe, nicht woraus ſie entſtehe, ausſagt. Der äuſſere Sinn, das iſt die beſtimmte Empfänglichkeit für den objektiven Stoff muſs ſelbſt der Organiſation und ihrer Reitzbarkeit, in wie ferne dieſe empfindbar und anſchaulich ſeyn ſollen, im Gemüthe *vorhergehen*. Ich weiſs aus der Erfahrung, daſs aller Stoff, der den Vorſtellungen auſſer mir befindlicher Gegenſtände entſpricht, durch die ſogenannten *fünf ſinnlichen Werkzeuge* modificiert werde; aber Ich bin mir auch dieſer fünf ſinnlichen Werkzeuge als Gegenſtände bewuſst, die ich in dem deutlichen Bewuſstſeyn derſelben von *mir* als vorſtellendem Subjekte unterſcheiden, und unter die Gegenſtände auſſer mir zählen muſs. Das Afficiertſeyn dieſer Werkzeuge, in wie ferne mir daſſelbe vorſtellbar iſt, muſs von dem zur bloſſen Vorſtellung gehörigen Afficiertſeyn der Receptivität unterſchieden ſeyn; und ſetzt folglich ſelbſt wieder Receptivität des Vorſtellungsvermögens als *a priori* im Gemüthe vorhanden voraus. Die Empfänglichkeit alſo der fünf ſinnlichen Werkzeuge gehört zwar zu meinen ſinnlichen Vorſtellungsvermögen; aber nicht als ein *a priori* in demſelben vorhandener Beſtandtheil, ſondern als eine *Modifikation* deſſelben, die den äuſſern Sinn als beſtimmt gegeben vorausſetzt; mit einem Worte, die fünf Sinne gehören dem äuſſern Sinne des Gemüthes bloſs als fünf *empiriſche*, nur aus

aus der Erfahrung bekannte, durch äufferen Eindruck *in* der Vorftellung gegebene, *Modifikationen* an. Sie gehören nicht zur Form der finnlichen Vorftellung überhaupt, fondern nur zu den Beftimmungen des *Stoffes* gewiffer finnlicher Vorftellungen von Dingen auffer uns. Sie felbft können nur durch Vorftellungen *a pofteriori*, in welchen ihnen ein dem Vorftellungsvermögen von auffen gegebener Stoff entfpricht, vorgeftellt werden.

Aller Stoff, der durch und an dem organifchen Körper gegeben ift, ift dem Gemüthe von auffenher gegeben, und wird in fo ferne auf einem auffer dem Gemüthe befindlichen Gegenftand, dergleichen die Organifation, fo weit wir diefelbe vorftellen können, felbft ift, bezogen. Die Vorftellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens und zwar vermittelft eines der Befchaffenheit der finnlichen Werkzeuge gemäfs modificierten, Eindrucks entfteht, ift in wie ferne fie auf das Subjekt bezogen wird, nichts als eine Veränderung des vermittelft der Organe afficierten Gemüthes, *äuffere* Empfindung; und in wie ferne fie auf ihren Gegenftand bezogen wird, *äuffere* Anfchauung. Bey den fogenannten Vorftellungen des Gefichtes ift diefs einleuchtend genug, wo der Gegenftand, welcher dem durch die Veränderung des Organes erhaltnen Stoffe entfpricht, mit der gröfsten Beftimmtheit als auffer uns befindlich vorgeftellt wird. Bey den Vorftellungen der verworreneren, gröberen Sinne, zum Beyfpiel, bey den Empfindungen der durch keinen beftimmten Gegenftand gereizten Gefchlechtsluft, wird freylich dem Gemüthe durch die Veränderungen im Organe kein von der Veränderung des Gemüthes unterfchiedener Gegenftand

vorge-

vorgehalten; allein das Organ selbst, in welchem der objektive Grund der Veränderung liegt, ist wenigstens im *deutlichen* Bewufstseyn ein aufser dem Gemüthe vorgestellter Gegenstand. Bestünde nun die Sinnlichkeit jeder Vorstellung überhaupt in den Veränderungen der Organisation, so würde es keine anderen als äussere, das heifst solche sinnliche Vorstellungen geben können, die auf etwas ausser dem Gemüthe bezogen werden; und es würde keine sinnlichen Vorstellungen geben können, die im deutlichen Bewufstseyn derselben auf nichts ausser dem Gemüthe befindliches bezogen werden; keine *innere* Empfindungen und *innere* Anschauungen.

§. LI.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von innen afficiert wird, entsteht, heifst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *innere Empfindung;* aufs Objekt — *innere Anschauung;* die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von innen afficiert zu werden — der *innere Sinn.*

Dadurch dafs die Spontaneität das der Receptivität von aussenher gegebene Mannigfaltige verbindet (ihm die Form der Vorstellung giebt), wird die von aussen afficierte Receptivität bey jeder Vorstellung des äussern Sinnes auch von *innen* durch die Spontaneität afficiert; und jede äussere Empfindung heifst nur in Rücksicht ihres von aussenher gegebenen Stoffes eine äussere, ist aber zugleich in wie ferne beym Auffassen dieses Stoffes die Receptivität auch von innen afficiert werden mufste, wodurch

wodurch jener Stoff zu etwas dem Gemüthe angehörigen ward, *innere Empfindung.*

Auch giebt es *bloſſe* innere Empfindungen, das heiſst ſolche, die unmittelbar *bloſs* durch die von der Spontaneität afficierte Receptivität entſtanden ſind. Das deutliche Bewuſstſeyn der *Empfindung* iſt vom deutlichen Bewuſstſeyn des *Gedankens*, oder des Begriffes, weſentlich verſchieden. Bey dem letztern ſtellt das Gemüth ſich ſelbſt durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Spontaneität, als verbindend des Mannigfaltigen, als *denkend*; beym erſtern hingegen durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Receptivität, als empfangend des Mannigfaltigen, *als Empfindend* dadurch vor, daſs es die Art und Weiſe, die *Form* des Empfangens (die Form der Receptivität) als etwas ſeinem Vermögen eigenthümliches in einer Vorſtellung *a priori* vorſtellt. Dieſs iſt aber nur dadurch möglich, daſs die Spontaneität, die im bloſſen Vermögen *a priori* beſtimmte Form der Receptivität, in einer derſelben entſprechenden Vorſtellung durch ein jener Form gemäſſes Afficieren der Receptivität als bloſſen Stoff der Vorſtellung beſtimmt. Die durch dieſes Afficiertwerden entſtandene Vorſtellung iſt nun in Rückſicht ihrer Beziehung aufs Subjekt *bloſſe innere* Empfindung, in Rückſicht des Objektes aber (der Form der Receptivität) *innere Anſchauung.*

Der innere Sinn iſt zwar mit dem äuſſern in *einer* und *ebenderſelben* Receptivität vorhanden; aber als ein von dem äuſſern weſentlich verſchiedenes Vermögen. Der *äuſſere* Sinn iſt die beſtimmte Empfänglichkeit für Eindrücke von Gegenſtän-

genſtänden, die auſſer dem vorſtellenden Subjekte vorhanden ſind; der *Innere* die beſtimmte Empfänglichkeit für Eindrücke der dem vorſtellenden Subjekte eigenthümlichen Spontaneität. Der dem äuſſeren Sinne gegebene Stoff bezieht ſich auf Gegenſtände auſſer dem Vorſtellenden; der dem innern Sinne gegebene Stoff hingegen theils auf bloſſe Veränderungen im vorſtellenden Subjekte, theils (in der Vorſtellung *a priori*) auf die Formen des Vorſtellungsvermögens, und folglich auf eigenthümliche Beſchaffenheiten des vorſtellenden Subjektes, in wie ferne es vorſtellend iſt.

Da die Sinnlichkeit weſentlich aus dem inneren und äuſſeren Sinne beſteht, die Organiſation aber und die fünf Sinne, in wie ferne ſie vorſtellbar ſind, zum Vorſtellungsvermögen nur als empiriſche Modifikationen des *äuſſern* Sinnes gehören; ſo raubt jede Definition der Sinnlichkeit überhaupt, welche die Organiſation unter die Merkmale der Sinnlichkeit aufnimmt, der Sinnlichkeit die eine weſentliche Hälfte ihres Vermögens, nämlich den inneren Sinn, und iſt folglich für den Grundbegriff der Sinnlichkeit zu enge.

Eine Folge dieſer unrichtigen Definition der Sinnlichkeit war, daſs man den *inneren Sinn* gewöhnlich mit dem *Bewuſstſeyn* verwechſelte, und die demſelben eigenthümlichen Vorſtellungen theils dem *äuſſern Sinne*, theils dem *Verſtande* zueignete. Dieſs letztere gilt inſonderheit von den *Spiritualiſten*, welche die deutlichen Vorſtellungen ohne Unterſchied dem Verſtande zuſchrieben, und denſelben für das Vermögen hielten, das was an den Sinnlichen (ihrem Syſteme zufolge durch die

Organi-

Organisation modificierten Vorstellungen) reel, den *Dingen an sich* angemessen wäre, anzuschauen.

Es ist schwer im Allgemeinen anzugeben, was irgend eine ganze philosophische Sekte, selbst in Rücksicht auf ihre Hauptsätze, über welche sie gegen andere Sekten gemeine Sache macht, eigentlich festgesetzt habe. Denn meistens besteht die Uebereinstimmung der einzelnen Köpfe einer Sekte mehr in gemeinschaftlichen Ausdrücken und Formeln, die jeder denkende Kopf auf seine eigene Weise bestimmt, als in allgemeingültig bestimmten Grundbegriffen und Grundsätzen. Mancher Spiritualist wird mir daher widersprechen, wenn ich behaupte, seine Sekte schränke die sinnlichen Vorstellungen auf diejenigen ein, die von der Organisation abhängen. Er wird mich vielleicht auf *Baumgartens Metaphysik* verweisen, in welcher es S. 182. der neusten von Hrn. *Eberhard* veranstalteten Ausgabe heisst: „Ich habe ein *Vermögen zu empfinden*, das ist, den *Sinn*, welcher entweder ein *innerlicher* ist, das Vermögen innerlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes meiner Seele; oder ein *äusserlicher*, das Vermögen äusserlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen von dem gegenwärtigen Zustande meines Körpers." — „Und Baumgarten sollte also keinen Unterschied zwischen den inneren und äusseren Sinn zulassen? sollte die ganze Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn eingeschränkt haben?" — Alles wird hier darauf ankommen, was Baumgarten unter dem Vermögen *zu empfinden*. oder unter dem *Sinne*, verstehe; und das ist freylich schwer auszumachen. Versteht er unter diesem *Sinne* die *Sinnlichkeit*, das Vermögen sinnlicher

Vorstellungen? So kann er den *Sinn*, und folglich den inneren und äusseren Sinn für nichts als für das Vermögen *undeutlicher* oder *verworrener* Vorstellungen gelten lassen: denn so werden von ihm §. 383. die sinnlichen Vorstellungen definiert. Er muss dann dasjenige, ohne welches er sich die undeutlichen Vorstellungen nicht denken kann, als einen wesentlichen Bestandtheil seines sogenannten Sinnes annehmen. Nun lehrt er §. 376: „Aus der Stellung meines *Körpers* in dieser Welt kann erkannt werden, warum ich mir diese Dinge dunkler, jene klärer, und andere deutlicher vorstelle.“ Indem er aber unter *Verstand* das Vermögen *deutlicher* Begriffe versteht; so kann diese Stelle doch wohl keinen andern Sinn haben, als: dass der Grund der Undeutlichkeit in der *Lage des Körpers*, welche den Verstand in gewissen Fällen in seiner Ausübung, der Hervorbringung deutlicher Begriffe, hindert; und der Grund der Deutlichkeit im *Verstande*, der in andern Fällen von der Lage des Körpers nicht gehindert ist, aufzusuchen sey. — Oder versteht Baumgarten unter dem, was er Vermögen zu Empfinden oder Sinn nennt, nicht die Sinnlichkeit? Freylich versteht er auch oft mehr als die Sinnlichkeit darunter. So sagt er z. B. „die Vorstellungen meines gegenwärtigen Zustandes *oder die Empfindungen* sind Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, und sie werden durch die Kraft der Seele *gewirkt*, wodurch sie sich die Welt nach der Lage ihres Körpers vorstellt,“ — denn (§. 377) „die Seele ist die Kraft diese Welt nach der Stellung des Körpers vorzustellen.“ Und hier wäre also *Sinn* (das Vermögen zu empfinden) und *Seele* ein und ebendasselbe Ding, und die Vorstellung meines Zustandes (innerliche Empfin-

Empfindung) zugleich Vorftellung des Zuftandes der Welt (oder wie es oben hiefs des Körpers) äufserliche Empfindung!!! *Bilfinger*, ein gewifs nicht weniger fcharffinniger und glücklicher Commentator des groffen *Leibnitz*, fpricht von dem Vermögen zu empfinden etwas beftimmter. Ihm ift daffelbe: „Ein Vermögen der Seele fich die Dinge *auffer ihr* als auffer ihr befindlich, denjenigen Veränderungen gemäfs vorzuftellen, welche von diefen Dingen in einem gewiffen Theile des organifchen Körpers verurfacht werden *)." Wenn man nun bedenkt, dafs fowohl Bilfinger als Baumgarten **) und wer fonft nicht? den innern Sinn mit dem *Bewufstfeyn* verwechfeln, das doch wohl für keinen bloffen Beftandtheil des Vermögens afficiert zu werden gelten kann; fo kann man es nur der Inkonfequenz, die in unfrer bisherigen Philofophie fo natürlich war, der Spiritualiften zufchreiben; wenn fie entweder dem vorftellenden Subjekte nicht alles Vermögen afficiert zu werden geradezu abftreiten (wie fie unter dem Schutze der Hypothefe von der *Präftabilierten Harmonie* wohl gekonnt haben); oder diefes Vermögen für etwas mehr als den bloffen *äuffern Sinn* halten.

Unfere neueren Spiritualiften, von denen der gröfste Theil das hyperhypothetifche Syftem der vorher beftimmten Harmonie bereits für das aner-

 kennt,

*) *Potentia animae repraefentandi res ut extra fe pofitas fecundum mutationes, quas in certa corporis parte organica faciunt. V. Dilucidationes De Deo Mundo et Anima* §. 252.

**) Iene find die innerlichen Empfindungen (fenfatio interna *Confcientia* ftrictius dicta) Baumgarten. (§. 369.)

kennt, was es wirklich ist, haben sich freylich über ihren Begriff von der *Sinnlichkeit* noch weniger strenge Rechenschaft abgefordert. Aber darüber sind sie noch immer ziemlich unter sich einig, dass sie den äusseren Sinn für das Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden, und den innern Sinn für das Bewusstseyn erklären. Da also, ihrer Meynung nach, die Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn und dessen Modifikationen eingeschränkt ist, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als denjenigen Stoff zu Vorstellungen, der dem äussern Sinne nicht gegeben werden kann, durch den Verstand empfangen zu lassen, und so mit dem *Aristoteles* dem Verstande auch ein *leidendes Vermögen* zuzuschreiben. In wie ferne sie nun den Verstand so wie die Sinnlichkeit für ein Vermögen halten, dem der Inhalt zu Vorstellungen *gegeben* werden muss; in so ferne müssen sie freylich die Art wie dem Verstande gegeben wird von der Art wie der Sinnlichkeit gegeben wird, verschieden seyn lassen. Sie meynen daher, noch immer nach *Leibnitzens* Anleitung, dass dem Verstande die Gegenstände genau so und nicht anders gegeben wären, wie er sie nach vorhergegangener von ihm unternommener Zergliederung der Merkmale, das heisst in der deutlichen Vorstellung fände; dass aber eben diese Gegenstände der Sinnlichkeit in einer gänzlichen Verwirrung der Merkmale, das heisst genau so gegeben wären, wie sie in der undeutlichen Vorstellung, die sie daher die *sinnliche* nennen, vorkommen. In beyden Vorstellungsarten wähnen sie die Vorstellung eines und ebendesselben *Dinges an sich* zu besitzen; nur mit dem Unterschied, dass sie durch den Verstand das Ding an sich *wie es an sich selbst beschaffen ist*, durch die Sinnlichkeit aber

wie

wie es durch das *Medium der* (der Seele fremden Organiſation) *erſcheint*, zu erkennen glauben.

Für dieſe Herabwürdigung wäre die Sinnlichkeit durch die *Materialiſten* genugſam gerächt, wenn der Grundbegriff, den dieſe Sekte von der Sinnlichkeit vorausſetzt, richtiger wäre. Während die Spiritualiſten die Sinnlichkeit für eine bloſſe durch Organiſation bewirkte Modifikation der vorſtellenden, mit dem Verſtande verwechſelten, unkörperlichen Kraft anſehen, erklären die Materialiſten den Verſtand ſelbſt für eine bloſſe Modifikation der Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit für eine der thieriſchen Organiſation eigenthümliche Reitzbarkeit, die in der vollkommnern Organiſation der Menſchen ſich auch als Verſtand äuſſert. Allerdings hat der Hauptartikel ihres philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſes, „daſs das Weſen aller Dinge in der *Körperlichkeit* beſtünde" an ihrer Erklärungsart der Sinnlichkeit, und des Vorſtellungsvermögens überhaupt, beträchtlichen Antheil. Allein ihr ganzes Syſtem iſt gewiſs nicht weniger eine ſehr natürliche Folge des unbeſtimmten Begriffes von Sinnlichkeit, und von der Unentbehrlichkeit der Organiſation zum Vorſtellungsvermögen; und muſs durch die bloſſe Berichtigung jenes Begriffes auf immer einſtürzen.

Aus den von mir bisher angeſtellten Betrachtungen über die Sinnlichkeit ergiebt ſich 1) daſs die bisher ganz verkannten eigenthümlichen Merkmale, durch welche der §. XLIX. aufgeſtellte Grundbegriff der Sinnlichkeit überhaupt näher beſtimmt werden muſs, ſchlechterdings aus keinen Beſchaffenheiten des vorſtellenden *Subjektes*, daſſelbe mag

Geiſt oder Körper, oder Geiſt und Körper zugleich, ſeyn, ſondern aus bloſſen Beſchaffenheiten des bloſſen Vorſtellungsvermögens beſtehen, und die Sinnlichkeit, nur wie ſie im Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, angeben dürfen. 2) Daſs die Sinnlichkeit durch dieſe Merkmale auf das genauſte ſowohl von der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt, als auch von dem Verſtande ausgezeichnet ſeyn müſſe. 3) Daſs ſich aus dieſen Merkmalen beſtimmt erklären laſſen müſſe, wie die Sinnlichkeit überhaupt als Gattung den äuſſeren und inneren Sinn als Arten unter ſich begreife, und wodurch dieſe beyden Arten im ſinnlichen Vorſtellungsvermögen von einander unterſchieden ſind. Dieſen Bedingungen gemäſs dürfen alſo die aufzuſuchenden Merkmale nichts anderes bezeichnen, als die Art und Weiſe, *wie* die Sinnlichkeit *a priori* im bloſſen Vorſtellungsvermögen und zwar als *innerer* und *äuſſerer Sinn* beſtimmt iſt. Sie müſſen die *im* Vorſtellungsvermögen, oder vielmehr in der Receptivität deſſelben, beſtimmte Art enthalten, wie dieſe Receptivität afficiert werden muſs, wenn Vorſtellungen des äuſſern und inneren Sinnes möglich ſeyn ſollen.

Ich ſage, die *im* Vorſtellungsvermögen beſtimmte Art des Afficiertſeyns; und unterſcheide dieſelbe von der *auſſer* dem Vorſtellungsvermögen in den *Dingen an ſich* beſtimmten Art, wie dieſe Dinge durch den objektiven Stoff die Receptivität afficieren. Durch dieſe in den Beſchaffenheiten der Dinge auſſer uns gegründeten Art des Afficiertwerdens wird aber in den ſinnlichen Vorſtellungen nichts als der Stoff, durch den ſie gewiſſen Dingen auſſer dem Gemüthe entſprechen, beſtimmt; nicht

aber

aber die Form derselben als blosser sinnlicher Vorstellungen überhaupt, noch auch als Vorstellungen des äusseren Sinnes. Diese letztere kann nur in demjenigen bestimmt seyn, wodurch sie sinnliche Vorstellungen überhaupt und sinnliche Vorstellungen des äussern Sinnes werden, d. h. im sinnlichen Vorstellungsvermögen; in wie ferne in demselben die Möglichkeit von aussen afficiert zu werden, bestimmt vorhanden ist.

Die *Sinnlichkeit* des Vorstellungsvermögens muss sich von der blossen Receptivität des Vorstellungsvermögens dadurch unterscheiden, dass während diese letztere nichts als die bestimmte Möglichkeit des Afficiertwerdens überhaupt in Rücksicht auf die Vorstellung überhaupt enthält, die erstere die bestimmte Möglichkeit von aussen und von innen afficiert zu werden in Rücksicht auf die sinnlichen Vorstellungen begreift. So, wie ich das der Receptivität eigenthümliche Merkmal darum die Form der Receptivität nannte, weil es die Art und Weise, *wie* die Empfänglichkeit des Gemüths überhaupt afficiert werden muss, darstellt; so werde ich die der Sinnlichkeit eigenthümliche Merkmale die *Formen* des *äussern* und *inneren Sinnes* nennen, weil sie die Art und Weise angeben müssen, *wie* die Empfänglichkeit bey den sinnlichen Vorstellungen, die entweder dem äussern, oder dem innern Sinne oder beyden zugleich angehören, afficiert werden muss. Wir können also folgendes ohne weitere Erörterung festsetzen:

§. LII.

Die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit des blossen Vorstellungsvermögens

beſtehen in der *a priori* beſtimmten Art und Weiſe, wie die Receptivität afficiert werden muſs, wenn bloſſe Vorſtellung des äuſſern und des inneren Sinnes möglich ſeyn ſoll; oder in den *Formen* des *äuſſern* und *inneren Sinnes.*

Die Form der Receptivität beſteht in der *a priori* beſtimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes überhaupt, oder in der nur für ein Mannigfaltiges überhaupt beſtimmten Empfänglichkeit des Vorſtellungsvermögens; die Formen des äuſſern und innern Sinnes müſſen alſo in der beſtimmten Mannigfaltigkeit, des äuſſern und inneren Stoffes beſtehen, in der für ein von auſſen, und von innen gegebenes Mannigfaltige beſtimmten Empfänglichkeit, in der im Gemüth beſtimmten Art und Weiſe, wie das Mannigfaltige von auſſen und von innen gegeben ſeyn muſs, wenn ſinnliche Vorſtellung möglich ſeyn ſoll.

§. LIII.

Die *a priori* beſtimmte Form des äuſſeren Sinnes beſteht in der an der Receptivität beſtimmten Möglichkeit des *Auſſereinanderſeyns* des Mannigfaltigen in der Vorſtellung; und der äuſſere Sinn beſteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne daſſelbe als ein bloſſes Mannigfaltige, in auſſereinander befindlichen Theilen, gegeben iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen.

Die Receptivität des Vorſtellungsvermögens beſteht in einer doppelten und folglich auch verſchiedenen Empfänglichkeit, deren Unterſchied in

der

der Natur des Gemüthes gegründet ist; aus der Empfänglichkeit für den objektiven Stoff, ohne welchen keine Vorstellung eines Gegenstandes ausser uns, ja, nicht einmal die Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt möglich ist; und aus der Empfänglichkeit für den subjektiven Stoff, der nur durch das Afficiertwerden von der Spontaneität des Gemüthes in der Vorstellung gegeben werden kann. Die eine ist Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von aussen durch die Handlung eines von dem vorstellenden verschiedenen Gegenstandes; die andere Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von innen, durch Handlung des Vorstellenden. Da nun jede Handlung der Spontaneität im *Verbinden* besteht, so muss die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von innen, Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges überhaupt seyn, in wie ferne dasselbe durch Spontaneität, d. h. als *Verbunden* gegeben wird; und folglich muss die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von aussen Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges seyn, in wie ferne dasselbe der Receptivität ohne Mitwirkung der Spontaneität, und also nicht verbunden, sondern schlechterdings als ein Mannigfaltiges, in seinen ausser einander befindlichen Theilen gegeben werden kann. Die Receptivität des äusseren Sinnes besteht also in der bestimmten Möglichkeit durch ein Mannigfaltiges, in wie ferne dasselbe blosses Mannigfaltiges ist, in nichts als ausser einander befindlichen Theilen besteht, afficiert zu werden, und der äussere Sinn selbst ist das Vermögen durch ein ausser einander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen. Die blosse Vorstellung des äussern Sinnes entsteht dann durch diejenige im Gemüthe bestimmte Art des Afficiertwerdens, vermöge welcher der objektive

tive Stoff als Stoff d. i. in Rückſicht auf ſeine Mannigfaltigkeit in der bloſſen Vorſtellung nur als ein auſſer einander befindliches Mannigfaltige beſtimmt ſeyn kann; und die *Form des äuſſeren Sinnes*, d. h. dasjenige worin die *äuſſere Sinnlichkeit* des Vorſtellungsvermögens beſteht, iſt nichts anders, als die in der Receptivität vor aller Vorſtellung beſtimmt vorhandene Möglichkeit des Auſſereinanderſeyns des Mannigfaltigen *in* der Vorſtellung.

§. LIV.

Die *à priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes beſteht in der Einheit des auſſereinander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wie ferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, *Form der äuſſern Anſchauung* heiſst.

Sinnlich iſt eine Vorſtellung, in wie ferne ſie durch die Art des Afficiertwerdens entſteht; und eine *ſinnlich-äuſſere* iſt ſie, in wie ferne ſie durch diejenige Art des Afficiertwerdens entſteht, welche in dem *a priori* beſtimmten auſſereinander-gegebenſeyn des Mannigfaltigen beſteht. So wie der Stoff überhaupt nur als ein *a priori* beſtimmtes Mannigfaltige überhaupt in der Vorſtellung vorkommen kann: ſo kann der Stoff der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes nur als ein *a priori* beſtimmtes auſſereinander befindliches Mannigfaltige in derſelben Vorſtellung vorkommen. Die in der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt beſtimmte Form des bloſſen Stoffes als Stoff iſt Mannigfaltigkeit überhaupt; die in der ſinnlichen Receptivität beſtimmte Form des bloſſen äuſſeren

Stoffes

Stoffes als äusserer Stoff ist das bloſſe Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt. So wie alſo die durch das Vorſtellungsvermögen überhaupt (Receptivität und Spontaneität zuſammengenommen) beſtimmte Form jeder Vorſtellung überhaupt Einheit des Mannigfaltigen iſt: ſo iſt die durch das Vorſtellungsvermögen das einen äuſſern Sinn hat, beſtimmte Form der Vorſtellung Einheit des auſſer einander befindlichen Mannigfaltigen; die in wie ferne die Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, und Anſchauung heiſst, *Form der Anſchauung* heiſſen muſs.

§. LV.

Die *à priori* beſtimmte Form des inneren Sinnes beſteht in der an der Receptivität beſtimmten Möglichkeit des *Nacheinanderſeyns* des Mannigfaltigen in der Vorſtellung, und der innere Sinn beſteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne daſſelbe in verbundenen, nacheinander folgenden Theilen gegeben iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen.

Als Receptivität überhaupt kann die Empfänglichkeit des inneren Sinnes nur unter der Form des Mannigfaltigen, — als Empfänglichkeit des inneren Sinnes aber kann ſie nur durch die Spontaneität, deren Handlungsweiſe im Verbinden beſteht, afficiert werden. Das Mannigfaltige kann alſo den inneren Sinn nur in ſo ferne afficieren, als es *in ſeiner Mannigfaltigkeit* durch die Syntheſis aufgefaſſet wird, das heiſst durch ſucceſſive Apprehenſion der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben ſo viel iſt, als es durch die Spontaneität, die beym Ver-

Verbinden *jeden Theil* des Mannigfaltigen auffassen muſs, *nacheinander* gegeben wird. Die Verbindung des Mannigfaltigen muſs beym Afficiertwerden der inneren Empfänglichkeit *in* der Receptivität vorgehen, und dieſe muſs durch die Handlung der Syntheſis afficiert werden, um zu ihren Mannigfaltigen (den Stoff) zu gelangen. Dieſes kann ihr alſo nur in ſo ferne gegeben werden, als die Spontaneität durch eine Handlung, die durch die Mannigfaltigkeit des Aufzufaſſenden beſtimmt wird, dem Mannigfaltigen durch ein jedem Theile deſſelben korreſpondirendes Afficieren der Receptivität, (ſucceſſive) Einheit giebt.

§. LVI.

Die *a priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des inneren Sinnes beſteht in der Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen, die in wie ferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, Form der inneren *Anſchauung* heiſst.

Da die Erörterung dieſes Paragraphs den §. LIV. wiederholen muſste; ſo will ich mich bey derſelben nicht aufhalten.

Es iſt der Vorſtellung des inneren Sinnes weſentlich, daſs ihr Gegenſtand nichts auſſer dem Gemüthe befindliches, ſondern entweder eine bloſſe Veränderung des Gemüthes, oder eine Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens ſey. Hiezu iſt eine im Gemüthe gegründete Verſchiedenheit zwiſchen dem Empfangen des von auſſenher gegebenen Stoffes, durch welchen Vorſtellungen auf Dinge auſſer dem Gemüthe bezogen werden,

und

und dem Empfangen des von innen gegebenen Stoffes, durch den sie auf etwas im Gemüthe bezogen werden, schlechterdings nothwendig. Die Art wie das Gemüth von aussen afficiert wird, muss von der Art wie es von innen afficiert wird, oder sich selbst afficiert, wesentlich verschieden seyn. In wie ferne die Receptivität von aussen afficiert wird, verhält sie sich blos leidend, verbindet sie nichts, ist ihr der Stoff in seiner blossen in der Natur der Receptivität gegründeten Mannigfaltigkeit gegeben. Ihr bestimmtes Vermögen von aussen afficiert zu werden muss also in dem bestimmten Aussereinanderseyn des *nicht* nacheinander, und folglich (in Rücksicht auf die innere Empfänglichkeit) *zugleich* gegebenen Mannigfaltigen bestehen. In wie ferne sie aber von innen afficiert wird, und ihr bestimmtes Mannigfaltige durch Handlung der Spontaneität empfängt; ist sie nur in so ferne für das Mannigfaltige empfänglich als ihr dasselbe durch Auffassen seiner Theile, und folglich *nicht* zugleich, sondern nacheinander gegeben wird. Das Merkmal des *Zugleich*gegebenen kömmt dem objektiven Stoffe nur in so ferne zu, als er nicht durch inneres Afficieren, welches nacheinander geschieht, gegeben ist.

§. LVII.

In wie ferne auch zur Vorstellung des äussseren Sinnes ein Afficiertwerden *von innen* wesentlich gehört, in so ferne ist die Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen die *allgemeine Form* jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch jeder Anschauung überhaupt, und die *Sinnlichkeit überhaupt* besteht in dem *a priori* bestimmten Vermögen durch

durch ein der Receptivität nacheinander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen.

Der von aussenher gegebene Stoff kann nur in so ferne Vorstellung werden, als sein Mannigfaltiges in der Receptivität verbunden, und folglich die von aussen afficierte Receptivität auch von innen, durch die Synthesis der Spontaneität afficiert wird. Dadurch wird das von aussen gegebene Mannigfaltige in den inneren Sinn aufgenommen, und zu einem in der Receptivität des Vorstellungsvermögens verbundenen Mannigfaltigen, zur blossen Vorstellung. Auch die Vorstellung des *äussern* Sinnes muss also in wie ferne sie zugleich dem inneren Sinne angehört, aus einem nacheinander gegebenen und durch Spontaneität verbundenen Mannigfaltigen bestehen; und die Form der Vorstellung des innern Sinnes ist zugleich die *allgemeine Form* aller sinnlichen Vorstellungen; die *unmittelbare* Form der Vorstellungen des innern Sinnes und die *mittelbare* der Vorstellungen des äussern. Die *a priori* bestimmte Art wie die Receptivität von innen afficiert werden muss, oder das im Gemüthe bestimmte nacheinander gegebenseyn des Mannigfaltigen, ist also in so ferne die Form der Sinnlichkeit überhaupt, d. h. nicht nur des innern, sondern vermittelst des innern auch des äussern Sinnes; die unmittelbare Form des innern Sinnes, und durch diesen die mittelbare des äussern.

Das charakteristische Merkmal der sinnlichen Vorstellung überhaupt, das jeder Vorstellung in wie ferne sie sinnlich seyn soll *a priori* bestimmte Kennzeichen, besteht aus dem Entstehen der Vorstellung durch das nacheinander gegeben seyn des Man-

Mannigfaltigen. Iede finnliche Vorftellung, in wie ferne fie auf das Subjekt bezogen wird und Empfindung heifst, ift alfo ein Afficiertwerden der Receptivität durch die bloffe Spontaneität bey der bloffen inneren Empfindung; ein Afficiertwerden von auffen her, durch etwas vom Vorftellungsvermögen verfchiedenes, bey der äufferen Empfindung. Bey der letztern mufs das von auffen Afficiertwerden immer durch ein Afficiertfeyn von innen, das Einwirken immer von einem Entgegenwirken auf die Receptivität begleitet feyn, wenn Empfindung, d. h. eine Vorftellung, die Veränderung des Gemüthes, und nicht bloffer Eindruck auf die Receptivität allein ift, entftehen foll.

§. LVIII.

Die Vorftellungen von den *a priori* beftimmten Formen der finnlichen Vorftellung, der äuffern und der innern Anfchauung, find *Vorftellungen à priori.*

Der Stoff aller Vorftellungen *a pofteriori* (aller empirifchen) Vorftellungen fe zt im Vorftellungsvermögen, in wie ferne er objektiv, von auffenher gegeben feyn und Gegenftänden auffer dem Gemüthe entfprechen foll, die beftimmte Empfänglichkeit für ein auffereinander gegebenes Mannigfaltige; und in wie ferne er durch Handlung der Spontaneität in der Receptivität beftimmt werden foll, beftimmte Empfänglichkeit für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige voraus. Dasjenige aber, was von allem empirifchem Stoffe zur Möglichkeit der Vorftellung, als im Vorftellungsvermögen vorhanden, vorausgefetzt wird, kann dem

Gemüthe nicht mit und durch den empirischen Stoff, und das Afficiertwerden von aussen gegeben seyn. Wenn es also vorgestellt wird, so wird es durch einen Stoff vorgestellt, der *nur seiner Wirklichkeit* nach in der Vorstellung durch die Handlung der Spontaneität bestimmt, seiner eigenthümlichen *Beschaffenheiten* nach aber durch seinen im Vorstellungsvermögen vorhandenen Gegenstand (der bestimmten Art des äussern und innern Afficiertwerdens) vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt ist, d. h. es wird durch eine Vorstellung *a priori* vorgestellt.

Was zur blossen sinnlichen Vorstellung allein gehört, nicht zur sinnlichen Vorstellung dieses oder jenes durch einen objektiven Stoff bestimmten Gegenstandes, kann allein durch das vorstellende Subjekt und zwar durch das blosse Vorstellungsvermögen desselben in der Vorstellung vorhanden seyn. Man müsste die Unterscheidung zwischen dem Gemüthe und den als ausser dem Gemüthe befindlich vorgestellten Gegenständen, und mit demselben das *deutliche Bewusstseyn dieser Gegenstände* ganz aufheben, wenn man dasjenige, was zur blossen Vorstellung gehört, und folglich durchs Vorstellungsvermögen in die Vorstellung kommt, von den Dingen ausser uns ableiten wollte. Denn der Grund der Möglichkeit der Unterscheidung des Gemüthes von den sogenannten Aussendingen kann nur darin liegen, dass in der Vorstellung der Aussendinge etwas dem Gemüthe und etwas den Aussendingen eigenthümlich angehört, welches das Gemüth im deutlichen Bewusstseyn sich vorstellt, indem es nämlich durch die Prädikate der Formen des äussern und innern Sinnes sich als das vorstellende;

lende; durch die Prädikate des objektiven Stoffes (der die Form der ſinnlichen Vorſtellung angenommen hat), aber das vom Vorſtellenden unterſchiedene, auſſer ihm vorhandene, vorſtellt. Bey dieſem Bewuſstſeyn, wobey ſowohl das *Ich*, als auch das *Auſſending* beſonders vorgeſtellt wird, muſs das Gemüth dasjenige, was *an* ihm *afficiert* iſt, den äuſſern und innern Sinn beſonders vorſtellen, und zwar lediglich als ſein Eigenthum vorſtellen, um es von demjenigen, *wodurch* es *afficiert* iſt, dem Auſſendinge, das in einer beſondern Vorſtellung dabey vorgeſtellt wird, zu unterſcheiden. Wenn alſo die Formen der Sinnlichkeit nicht *a priori* beſtimmt, und die Vorſtellungen derſelben nicht Vorſtellungen *a priori* wären, ſo müſste auch dieſs deutliche Bewuſstſeyn ſchlechterdings unmöglich ſeyn.

„Wenn die beyden Formen der Sinnlichkeit nichts als Beſchaffenheit des bloſſen Vorſtellungsvermögens ſind, die *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden ſeyn müſſen; ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch noch viele andere Beſchaffenheiten der bloſſen ſinnlichen Vorſtellungen z. B. Gerüche, Farben, Töne u. ſ. w. in der bloſſen Beſchaffenheit des Gemüthes gegründet und folglich nicht auch *a priori* vorgeſtellt ſeyn ſollen." Dieſem Einwurfe, der dem Verfaſſer der Kritik der Vernunft öfters gemacht worden iſt, liegt eine Zweydeutigkeit im Begriffe eines *Vermögens* zum Grunde. Man denkt ſich unter Vermögen zuweilen nichts als eine *unbeſtimmte* Möglichkeit (die bloſſe Nichtunmöglichkeit). In dieſem Verſtande iſt in meinem Gemüthe *a priori* das Vermögen vorhanden zu einer anſchauenden Vorſtellung vom Chineſiſchen Kaiſer zu gelangen.

Wer diese unbestimmte Möglichkeit durchaus ein *Vorstellungsvermögen* nennen will, dem muss freylich eingeräumt werden, dass wir so viele verschiedene Vorstellungsvermögen besitzen, als einzelne sinnliche Vorstellungen möglich sind. Die *bestimmte* Möglichkeit aber, die das Vermögen eines Subjektes ausmacht, ist entweder durch die Beschaffenheit des Subjektes selbst oder durch etwas vom Subjekte verschiedenes, bestimmt; d. h. ist im Subjekte entweder ein *ursprüngliches* oder *abgeleitetes* Vermögen. Das Vorstellungsvermögen nun, welches dem vorstellenden Subjekte allein eigenthümlich ist, kann unmöglich aus einer im Subjekte bloss unbestimmten, und in demselben nur durch etwas ausser demselben bestimmten, abgeleiteten, Fähigkeit bestehen, wenn deutliches Bewusstseyn von Aussendingen möglich seyn soll. Wie sollte überhaupt eine Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes auf etwas vom Gemüthe verschiedenes auf ein Ding ausser dem Gemüthe bezogen werden können, wenn nicht alles, was in dieser Vorstellung Stoff ist, dem Dinge ausser dem Gemüthe, und alles was nicht Stoff ist, sondern zur Form der Vorstellung als Vorstellung gehört, dem Gemüthe angehörte, und folglich nicht durch den Stoff, sondern in der Form des Vorstellungsvermögens bestimmt wäre, und dem von aussen gegebenen Stoff nicht durch das Gemüth erst ertheilt würde. Alles also, was nur zur Form der *blossen Vorstellung*, sie mag sinnlich seyn oder nicht, gehört, muss in der Beschaffenheit des Gemüthes gegründet, *a priori* im Vorstellungsvermögen bestimmt seyn; und die im Subjekte bestimmte Möglichkeit vorzustellen, das eigentliche Vorstellungsvermögen ausmachen. Aber auch *nur* allein alles, was zur

blossen

bloſſen Form der bloſſen Vorſtellung allein gehört. Denn alles was dem von auſſen gegebenen Stoffe eigenthümlich, und dem Vorſtellungsvermögen durch dieſen Stoff gegeben iſt, gehört nicht zum vorſtellenden Subjekte, deſſen Prädikat das bloſſe Vorſtellungsvermögen iſt; ſeine Möglichkeit iſt nicht beſtimmt im bloſſen Vorſtellungsvermögen vorhanden, ſondern wird erſt in dem von ihm vorausgeſetzten Vorſtellungsvermögen von auſſenher beſtimmt, und kann folglich nur ein abgeleitetes, empiriſches Vermögen ausmachen; wie z. B. das Vermögen durchs Aug, Ohr etc. zu Vorſtellungen zu gelangen. Auch zeichnen ſich die das urſprüngliche Vermögen der Vorſtellungen ausmachenden Prädikate, von denen des abgeleiteten und empiriſchen genugſam durch die ihnen allein zukommenden Merkmale der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* aus.

§. LIX.

Durch die Form des äuſſeren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung des *bloſſen Raumes* im Gemüthe *à priori* beſtimmt; und der bloſſe Raum, in wie ferne er vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte *Form der äuſſeren Anſchauung.*

Ich unterſcheide die Vorſtellung des *bloſſen* Raumes von den Vorſtellungen des *erfüllten* und des *leeren* Raumes. Dieſe letztern ſind gemiſchte und abgeleitete Vorſtellungen, jene iſt die reine und urſprüngliche Vorſtellung vom Raume. Die Vorſtellungen des leeren ſowohl als des erfüllten Raumes enthalten Merkmale, die keineswegs dem bloſſen Raume weſentlich ſind: denn der Raum

muſs Raum bleiben, er mag erfüllt oder leer ſeyn. — „Aber iſt ihm denn nicht wenigſtens eines dieſer Merkmale weſentlich? Iſt nicht der Raum eben dadurch, daſs er nicht erfüllt iſt, leer; und daſs er nicht leer iſt, erfüllt?“ — Das Leerſeyn folgt freylich nothwendig aus dem Nichterfülltſeyn; und das Erfülltſeyn aus dem Nichtleerſeyn; aber keines von beyden erfolgt aus dem bloſſen Raume; ſo wenig als das Gelehrtſeyn und Nichtgelehrtſeyn aus der bloſſen Menſchheit erfolgt, ungeachtet eines dieſer beyden Prädikate jedem Menſchen zukommen muſs. Das weſentliche Merkmal des Raumes muſs dem Raume unveränderlich zukommen; nun iſt aber das Erfüllt- und Leerſeyn des Raumes etwas ſehr veränderliches, und alſo im Begriffe des bloſſen Raumes ein bloſs zufälliges Merkmal. Die Vorſtellung des erfüllten Raumes hat den Raum, *und* nebſt dem Raume das Erfülltſeyn des Raumes, zum Gegenſtande; die Vorſtellung des *leeren* hat den Raum und die Leerheit deſſelben zum Gegenſtande, entſteht daraus, daſs man aus dem erfüllten Raume, das was ihn erfüllt, wegdenkt; und hat folglich auſſer dem Merkmal des bloſſen Raumes auch noch das Merkmal der Negation des Erfüllten zum Inhalt, welches keineswegs in den Begriff des bloſſen Raumes gehört. Allein nicht bloſs die *gemeine* Vorſtellungsart verwechſelt den leeren Raum mit dem bloſſen. Auch *berühmte* Philoſophen haben ſich bey der Beurtheilung der *kantiſchen Theorie des Raumes* faſt immer dieſer Verwechslung ſchuldig gemacht; und dadurch, daſs ſie den empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *leeren* Raumes gezeigt haben, den ſchlechterdings empiriſchen Urſpruug der Vorſtellung des *bloſſen* Raumes erwieſen zu haben, geglaubt.

Auch

Auch find die Vorftellungen des erfüllten und leeren Raumes keineswegs die *urfprüngliche* Vorftellung des Raumes, das heifst, diejenige, die fich unmittelbar auf den bloffen Raum allein als ihren Gegenftand bezieht, und aus dem bloffen Stoff, der dem Raum als dem von der Vorftellung deffelben verfchiedenen Gegenftande entfpricht, entftanden ift. Denn fowohl das Prädikat des erfüllten als des leeren Raumes fetzt die Vorftellung des Raumes als Subjekt diefer Prädikate voraus. Man mufs die fo eben beftimmte *urfprüngliche* Vorftellung des bloffen Raumes, nicht mit der *empirifch urfprünglichen Vorftellung* des Raumes überhaupt, das heifst mit derjenigen Vorftellung verwechfeln in welcher der Raum zuerft unter den Merkmalen empirifcher Vorftellungen im Bewufstfeyn vorgekommen ift. Ieder Vorftellung *a priori* mufs eine empirifche Vorftellung vorhergehen, in welcher der Gegenftand der erftern, fich als Form der bloffen Vorftellung an einem objektiven Stoffe bewiefen hat. Die empirifch urfprüngliche Vorftellung des Raumes ift offenbar die des *erfüllten* Raumes, aus welcher fich nach und nach die Vorftellung des *leeren* ergab; wo dann endlich durch Abfonderung deffen, was beyden gemeinfchaftlich ift, die Vorftellung des *bloffen* Raumes zum Bewufstfeyn gelangte. Diefer unläugbar empirifche Urfprung der Vorftellung des Raumes hat die Einwürfe gegen die Priorität des Stoffes diefer Vorftellung veranlaffet, die unter allerley Wendungen den von *Kant* nie angeftrittenen Satz vertheidigten, dafs die *wirkliche* Vorftellung des Raumes empirifchen Urfprungs fey. Allein die empirifche Ableitung des Raums kann uns den Urfprung der Vorftellung deffelben nur in fo ferne erläutern, als der

Stoff dieser Vorstellung als *gegeben* vorausgesetzt wird. *Woher* er gegeben sey, kann durch die Erfahrung, in welcher dieser Stoff als bereits gegeben vorkommen muss, nicht ausgemacht werden. Die Frage: woher ist der *Stoff* aus welchem die Vorstellung des Raums entsteht, dasjenige, was in der blossen Vorstellung des Raums, dem von ihr unterschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben? gehört es zum objektiven oder zum subjektiven Stoffe? ist es im Gemüthe *a priori*, oder *a posteriori* bestimmt? kann nur aus dem bestimmten Begriffe des Vorstellungsvermögens beantwortet werden.

Von der Vorstellung des *blossen Raumes* behaupte ich nun: dass der ihr eigenthümliche *Stoff* seiner Beschaffenheit nach durch die Form des äussern Sinnes *a priori* im Gemüthe bestimmt sey. Durch diese Form nämlich, die in der bestimmten Art durch ein aussereinander gegebenes Mannigfaltige afficiert zu werden, besteht, ist allem objektiven Stoffe im Gemüthe die Form bestimmt, unter welcher allein er in einer Vorstellung des äusseren Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Aussereinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber dem *blossen Raume* in der Vorstellung desselben kein anderer Stoff entsprechen, als das *Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Aussereinanderseyns*. Denn an dem blossen Raume kann 1) nur ein Mannigfaltiges *überhaupt*, nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindruck entspräche, keine Sache *im* Raume, gedacht werden. 2) Das Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen, das *dem blossen Raume* als Gegenstand wesentlich ist, muss in der Vorstellung desselben nur *an* dem Stoff, und *durch* den

den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, das heisst des Stoffes, allein ist. In dem nun aber an dem unter der Form des Aussereinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird (durch das Verbinden nämlich dieses als aussereinander bestimmten Mannigfaltigen) entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand bezogen, *Anschauung* des *blossen Raumes* ist.

Der *vorgestellte* blosse Raum ist also nichts anders als die *Form der äusseren Anschauung* selbst; und alle Merkmale des blossen Raumes müssen sich von der Form der äussern Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der äusseren Anschauung besteht *erstens* aus der bestimmten Form, die der *objektive*, d. i. durch ein Afficiertseyn von aussen gegebene, Stoff als ein solcher in der blossen Vorstellung des äussern Sinnes annehmen muss, im *Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen*. *Zweytens* aus der *Einheit*, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beyden Bestandtheile der *Form der äussern Anschauung* sind die wesentlichen Merkmale des blossen Raumes der im blossen Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Aussereinanderseyn besteht. Aus der Form der Vorstellung des äussern Sinnes läfst sich daher vollkommen begreifen, warum der Raum aus lauter *verbundenen* Theilen bestehe, wovon jeder *wieder als Raum*, als ein aussereinander befindliches Mannigfaltige, gedacht werden muss; die *Kontinuität* des Raumes, und die *Theilbarkeit*

desselben ins Unendliche. — Hieraus begreift sich auch das *Nebeneinanderseyn* der Theile im Raume, und das *Zugleichseyn* derselben, das eine nothwendige Folge des Unterschiedes zwischen der Form der äussern und der innern Anschauung ist. Letztere besteht *allein* im *nacheinanderseyn;* die erstern also im *nicht* nacheinanderseyn — im *Zugleichseyn.*

Die Vorstellung, die unmittelbar aus dem der Form der äussern Anschauung entsprechenden Stoffe entsteht, ist eine wirkliche *Anschauung*: denn sie entsteht unmittelbar aus der (*a priori*) bestimmten Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff selbst nichts anderes als die Art des Afficiertwerdens von *aussen* ist. In wie ferne nun jede Anschauung Vorstellung eines *individuellen* Gegenstandes ist, und es nur eine einzige Form der äussern Anschauung giebt; in so ferne läßst sich auch die Eigenthümlichkeit des Raumes, dass er nur ein *einziger* ist, und alle verschiedenen Räume nur Theile eines und ebendesselben Raumes sind, befriedigend erklären.

So wie der blosse Raum nur durch eine *Anschauung* sich vorstellen läßst, so können die Theile des Raumes nur durch *Begriffe* vorgestellt werden. Da durch das blosse Anschauen allein an einem Gegenstande nichts unterschieden werden kann: so wird auch am Raume, in wie ferne er blos angeschaut wird, kein besonderer Theil unterschieden. Theile des Raumes müssen entweder durch den im Raum gegebenen Stoff, oder durch blosse Handlung der Spontaneität bestimmt werden. In beyden Fällen aber setzen sie in wie ferne sie als Theile des Raumes *vorgestellt* werden sollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anschauung ver-

fchiedene Vorftellungen, die fich nur mittelbar, d. h. durch die Anfchauung auf den Raum beziehen.

Die unmittelbare Vorftellung der Form der äuffern Anfchauung, oder des bloffen Raumes, ift Vorftellung des *äuffern Sinnes* und zwar *äuffere Anfchauung.* Sie entfteht durch die beftimmte Art des von auffen Afficiertwerdens; und obwohl ihr Stoff nicht durch ein Afficiertwerden durch einen Gegenftand auffer uns, fondern feiner *Befchaffenheit* nach im bloffen Vorftellungsvermögen, feiner Wirklichkeit nach, in der Vorftellung aber durch die Handlung der Spontaneität, welche ihre eigene Receptivität der Form des äuffern Sinnes gemäfs afficiert, beftimmt wird; fo ift doch diefer Stoff felbft nichts anderes als das *Mannigfaltige*, welches der Form, unter welcher Gegenftände *auffer uns* angefchaut werden, entfpricht. Die Vorftellung der Form der äufferen Anfchauung ift in fo ferne die Vorftellung des allgemeinften Merkmals, welches allen Gegenftänden in wie ferne fie auffer uns angefchaut werden können, zukommen mufs; und eben darum felbft eine Vorftellung, die fich auf etwas auffer uns bezieht. Die Form der äufferen Anfchauung ift die im Gemüthe beftimmte Bedingung, unter welcher allein der objektive Stoff *in* einer Vorftellung vorkommen und durch ihn ein Gegenftand auffer uns vorgeftellt werden *kann.* Die Anfchauung diefer Form bezieht fich alfo zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den *im* Gemüthe *möglichen* objektiven Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenftand auffer uns. Der bloffe Raum enthält daher auch nichts auffer uns Wirkliches; und ift in fo ferne ein bloffes *Nichts*, verglichen mit den in ihm befindlichen Dingen,

und abgesondert von der Form ihrer Anschauung. Allein nichts desto weniger begreift er in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des *in* ihm Wirklichen, des *Ausgedehnten* in sich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum und es wird dadurch unmöglich werden. Die Form der äussern Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des objektiven Stoffes, den sie zur Vorstellung macht, auf Gegenstände ausser uns, und der Raum bezieht sich so nothwendig aufs Ausgedehnte, dass er sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Ausdehnung denken lässt. Die Vorstellung des Raums ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

Der Schein der Paradoxie, den die Behauptung, dass die Vorstellung der Form der äussern Anschauung, und folglich die Vorstellung eines nicht ausser dem Gemüthe vorhandenen Gegenstandes gleichwohl selbst eine äussere Anschauung sey, mit sich führt, verliert sich vollends, wenn man bedenkt, dass diese im Gemüthe vorhandene Form gerade dasjenige ist, *wodurch* sich das Gemüth, oder *was* sich im Gemüthe vor aller Vorstellung auf Dinge ausser demselben bezieht. Wird also diese Form vorgestellt: so wird etwas, was sich im Gemüthe auf etwas ausser dem Gemüthe bezieht, vorgestellt. Die Form der äusseren Anschauung hat eine doppelte Beziehung: auf das Gemüth nämlich, in wie ferne sie in der Beschaffenheit der Receptivität des Vorstellungsvermögens gegründet ist; und auf etwas ausser dem Gemüthe, in wie ferne sie die Form ist, die aller objektive (von aussenher gegebene) Stoff im Gemüthe annehmen

nehmen muſs. Sie iſt hiedurch gleichſam das Medium der Communikation zwiſchen dem Gemüthe und den Dingen auſſer dem Gemüthe. Der von dieſen letztern gelieferte objektive Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äuſſern Anſchauung in der Vorſtellung, welche ſie ausmachen, vereiniget, und auf den Gegenſtand bezogen, machen jede (empiriſche) Anſchauung der Dinge auſſer uns aus. Die vorgeſtellte bloſſe Form der äuſſern Anſchauung muſs alſo dahin bezogen werden, wohin die Vorſtellung, deren Form ſie iſt, bezogen werden muſs: auf *etwas auſſer uns*; und eben darum muſs ſie auch als etwas auſſer uns befindliches, und zwar als dasjenige, *worin* alles auſſer uns befindliche vorkommen muſs, vorgeſtellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ungeachtet wir ihn weder für eine Subſtanz, noch für ein Accidenz einer Subſtanz, noch für ein Verhältniſs zwiſchen mehreren Körpern (denn auch dort muſs Raum gedacht werden wo kein Körper iſt) halten können; ungeachtet wir ihn unmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Beſchaffenheiten verſetzen können; gleichwohl für kein bloſſes *Nichts* angeſehen werden kann, ja allen Einwendungen der Spekulation zum Trotze ſich uns gleichwohl als etwas auſſer uns ohne alle Eigenſchaften wirklicher Dinge aufdringt.

Endlich iſt, welches wohl keines weiteren Beweiſes bedarf, die Form der äuſſern Anſchauung kein auſſer unſrem Gemüthe befindlicher Gegenſtand. Ihre Vorſtellung iſt daher auch keine Vorſtellung eines auſſer uns befindlichen Gegenſtandes, ſondern die Anſchauung der Form, welche *alle* Gegenſtän-

genſtände auſſer uns durch den ihnen in der Vorſtellung entſprechenden objektiven Stoff annehmen müſſen, in wie ferne ſie *anſchaulich* ſeyn ſollen. Die Vorſtellung dieſer bloſſen Form iſt Vorſtellung des bloſſen Mannigfaltigen unter der Form des Auſſereinanderſeyns auf Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objektiven Stoff in einer empiriſchen Anſchauung, noch durch den Verſtand in einem Begriffe beſtimmten, und damit *begränzten* Auſſereinanderſeyns. Daher kann auch in der Anſchauung dieſer bloſſen Form keine beſtimmte Gränze des auſſereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es begreift ſich, warum und in wie ferne der bloſſe Raum *unendlich* iſt.

§. LX.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der äuſſern Anſchauung oder des bloſſen Raumes, iſt *Anſchauung a priori*, der Raum iſt in ſo ferne ein *nothwendiger* Gegenſtand für uns, und durch ihn iſt die *Ausdehnung* ein *allgemeines* Merkmal aller anſchaulichen Gegenſtände auſſer uns.

Nach dem, was in der *Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt* über die *Vorſtellungen a priori*, und in den vorigen Paragraphen über die Vorſtellung von der Form der äuſſeren Anſchauung oder dem bloſſen Raume, geſagt iſt, bedarf die Behauptung, daſs dieſe Vorſtellung in wie ferne ſie unmittelbar auf ihren Gegenſtand bezogen wird, Anſchauung *a priori* ſey, weder eines Beweiſes noch einer Erörterung. Aber das bisherige Schickſal der *Kritik der Vernunft*, die gerade

über

über diese freylich auf einem anderen Wege erwiesene Behauptung so gar jämmerlich missverstanden wurde, nöthigt mir die ausdrückliche, obwohl sonst überflüssige, Erklärung ab; dass ich *nicht* den *Raum* selbst, sondern nur die *Vorstellung* desselben Anschauung *a priori* nenne; und dass ich auch diese Anschauung keineswegs in dem Sinne *a priori* nenne, als ob sie der *empirischen* vorhergienge, oder als ob sie nicht von der *empirischen* des erfüllten, und der *abstrakten* des leeren Raumes abgezogen wäre, sondern lediglich in so ferne, als ihr Stoff, der keinem andern Gegenstande als der Form der äussern Anschauung entspricht, seiner Beschaffenheit nach nur durch die Form des äussern Sinnes bestimmt ist, die doch wohl nicht durch den empirischen Eindruck gegeben seyn kann; sondern als Bedingung alles äussern Afficiertwerdens *a priori* im Gemüthe vorhanden seyn muss.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum ein *nothwendiger Gegenstand* für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit durch etwas ausser uns befindliches afficiert zu werden nothwendig zu unsrem Vorstellungsvermögen gehört, einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, der von unsrer Receptivität unzertrennliche äussere Sinn ist; und da die durch denselben bestimmte Form der äussern Anschauung die Form ist, welche aller objektive Stoff, wenn durch ihn Vorstellung von Dingen ausser uns möglich seyn soll, annehmen muss; so ist diese Form unsrem Gemüth eben so nothwendig, als die Möglichkeit der Vorstellung äusserer Dinge; und der blosse Raum ist von unsrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, dass wir zwar alle Gegenstände

aus

aus dem Raume, aber nie den Raume selbst wegzudenken vermögen, dass wir allezeit, wenn wir etwas ausser uns vorstellen wollen, auch den Raum vorstellen müssen; dass wir nicht einmal *vom ausser uns vorhanden seyn* eine Vorstellung kaben können, ohne den Raum dabey zu Hülfe zu nehmen.

Als einem Gegenstande einer Vorstellung *a priori*, kommt dem Raume bey seiner Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne er nämlich in der Eigenschaft der *a priori* bestimmten Form jeder empirischen äussern Anschauung ein *allgemeines Merkmal* aller anschaulichen *Dinge ausser uns* ist, auf die er zugleich mit der Vorstellung bezogen wird. Daher kömmt es, dass alle Dinge ausser uns nicht nur im Raume vorhanden seyn, sondern auch einen Theil des Raumes *erfüllen*, ausgedehnt seyn, müssen. Der dem Gegenstande ausser uns in der Vorstellung entsprechende, durch afficiertwerden von aussen gegebene, Stoff kann nur durch die Form der äussern Anschauung, die er im Gemüthe annimmt, Vorstellung werden; und nur in seiner unzertrennlichen Vereinigung mit dieser Form auf seinen Gegenstand bezogen werden, der daher auch nur unter dieser Form, und folglich nur als etwas den *Raum erfüllendes*, *Ausgedehntes* vorgestellt werden kann.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum von der *Erfahrung unabhängig*, in wie ferne die Erfahrung in dem Gegebenseyn eines Stoffes *a posteriori* besteht. Denn er ist die Bedingung, die im Gemüthe bestimmt seyn muss, wenn der objektive Stoff, der nicht anders als *a posteriori* gegeben seyn kann, im Gemüthe vorkommen

kommen und zur Vorstellung werden soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nämlich in Rücksicht ihres *a priori* im Gemüthe bestimmten Stoffes; obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als eine wirkliche Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes in einer empirischen Vorstellung abhängt. Denn ohne diesen letztern würde der äussere, *a priori* bestimmte Sinn, keine Veranlassung haben, die Form der äusseren Anschauung an einem Stoffe zu bestimmen; und diese würde so wenig auch als blosse Form vorgestellt werden können, als jede andere Form die nicht vorher in konkreto an einem Stoffe vorgekommen ist, ungeachtet dieselbe weder mit noch durch den Stoff gegeben ist. — Nichts ist daher begreiflicher als wie alle bisherige Versuche den Raum ohne diese Einschränkung von der Erfahrung abzuleiten, nothwendig misslingen mussten; und warum derjenige Theil der Philosophen, der den blossen Raum für etwas Wirkliches, und von den Dingen unabhängiges, hielt, an demselben ein nothwendiges, unendliches, und selbstständiges — Unding zugeben musste; der andere Theil aber, der ihn für ein blosses Verhältniss der Dinge gegeneinander ansah, weder erklären konnte, warum der Raum als etwas unendliches; warum er auch dort wo keine Dinge sind, gedacht werden müsse; und wie es zugienge, dass die Eigenschaften des blossen Raumes auch den Dingen, welche den Raum erfüllen, *nothwendig* zukommen müssten.

Aus der *Nothwendigkeit* des Raumes, die von seiner im Gemüthe bestimmten Natur abhängt, ergiebt sich die sonst unerklärbare *apodiktische*

 Gewiss-

Gewiſsheit der Geometrie, die nichts als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Eigenſchaften des Raumes iſt, welche in derſelben nicht durch bloſſe, ſondern auf Anſchauungen ſich unmittelbar beziehende Begriffe dargeſtellt werden. Wenn das Subſtratum der Geometrie, der bloſſe Raum, nothwendig iſt, ſo muſs auch jede ſeiner Eigenſchaften nothwendig ſeyn; der Raum kann aber nur in ſo ferne in meinem Bewuſstſeyn als nothwendig vorgeſtellt werden, in wie ferne er eine Bedingung des Wirklichen iſt. Da der bloſſe Raum als Form meiner äuſſern Anſchauung kein auſſer mir befindlicher Gegenſtand iſt, ſo weiſs ich, daſs diejenige Eigenſchaft des Raumes, welche z. B. *Dreyeck* heiſst, und alle Eigenſchaften dieſes Dreyeckes, die dem Raume in meiner Vorſtellung zukommen, dem Raume, und dem Dreyecke auch *an ſich* zukommen müſſen, daſs alle möglichen Dreyecke, die mir meine Einbildungskraft vorzeichnen kann, und alle wirklichen, die mir in der Sinnenwelt vorkommen können, eben dieſelben Eigenſchaften haben *müſſen;* welches ich nicht wiſſen könnte, wenn mir das Subſtratum des Dreyeckes nur aus der Erfahrung bekannt wäre, deren Zeugniſs nicht weiter, als die gegebenen Fälle, reicht.

§. LXI.

Durch die Form des inneren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung der *bloſſen Zeit* im Gemüthe *a priori* beſtimmt, und die bloſſe Zeit in wie ferne ſie vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte Form der inneren Anſchauung.

Auch

Auch hier unterscheide ich die *erfüllte* und die *leere* von der *bloſsen Zeit*, die allein der Gegenstand der reinen (unvermischten) und ursprünglichen (durch ihren bloſsen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit sich beziehenden) Vorstellung der Zeit seyn kann. Das Wesen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leerseyn bestehen; und beydes sind Prädikate der Zeit, die keineswegs den Begriff der Zeit als Subjekt ausmachen, sondern denselben voraussetzen. Unter der bloſsen Zeit kann also weder die Succession der wirklichen Dinge, noch die Succession unsrer Vorstellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verstanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Bestandtheil der Zeit selbst, als innere Bedingung, und wesentlicher Inhalt des Begriffes der *bloſsen* Zeit angegeben wird. Ich gebe zu, ja, ich behaupte sogar meiner Theorie zufolge, daſs die Vorstellung der bloſsen Zeit *nicht ohne* die empirische Vorstellung der erfüllten Zeit, nur *nach* derselben, und in wie ferne bey der allmähligen Entwicklung unsrer Begriffe das abstrakte vorher im Konkreten vorkommen muſs, *durch* dieselbe entstehen müſſe. Aber ich behaupte auch daſs der Stoff, der der bloſsen Zeit in der Vorstellung derselben entspricht, keineswegs durch das Afficiertwerden von auſſen (das ich selbst zur Wirklichkeit der Vorstellung der bloſsen Zeit für unentbehrlich halte) gegeben, sondern seiner Beschaffenheit, seiner eigenthümlichen Form nach durch die bloſſe Form des inneren Sinnes *a priori* im Gemüth bestimmt sey.

Durch die Form des inneren Sinnes, die in der bestimmten Art durch ein nacheinander gege-

benes Mannigfaltige afficiert zu werden besteht, ist allem Stoffe überhaupt die Form bestimmt, unter welcher er allein in einer Vorstellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Nacheinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber der blossen Zeit in der Vorstellung derselben kein anderer Stoff entsprechen als *das Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Nacheinanderseyns*. Denn an der blossen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt, nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindrucke entspräche, kein Etwas in der Zeit gedacht werden. 2) Das Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen, das der blossen Zeit, als Gegenstand gedacht, wesentlich ist, muss in der blossen Vorstellung derselben nur an dem Stoffe und durch den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein ist. Indem nun aber an dem unter der Form des Nacheinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird, entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand (dasjenige welchem ihr Stoff entspricht) bezogen, Anschauung der blossen Zeit ist.

Die *vorgestellte* blosse Zeit ist also nichts anderes als die Form der *inneren Anschauung* selbst, und alle Merkmale der blossen Zeit müssen sich von der Form der inneren Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der innern Anschauung besteht *Erstens* aus der bestimmten Form, die jeder der inneren Receptivität gegebene Stoff als Stoff der innern Anschauung in der blossen Vorstellung annehmen

muss,

muss, im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen. *Zweytens* aus der Einheit, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beyden Bestandtheile der Form der innern Anschauung sind aber die wesentlichen Merkmale der *blossen Zeit*, die im blossen Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Nacheinanderseyn besteht. Aus der Form der inneren Anschauung läfst sich daher auch vollkommen begreifen, warum die blosse Zeit aus lauter *verbundenen* Theilen bestehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden muss, die *Kontinuität* der Zeit sowohl als ihre *Theilbarkeit ins Unendliche.* Hieraus begreift sich auch, warum in der blossen Zeit allein nichts *zugleich* vorkommen kann. Das Zugleichvorkommen setzt die Form des *Aussereinanderseyns* den blossen Raum voraus, und kann nur durch die *Verbindung* von Raum und Zeit gedacht werden.

Die Vorstellung, die unmittelbar aus dem der blossen Form der inneren Anschauung entsprechenden Stoffe besteht, ist eine wirkliche Anschauung; denn sie entsteht unmittelbar aus der (*à priori* bestimmten) Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff selbst nichts anders als die Art des Afficiertwerdens von *innen* ist. In wie ferne nun jede Anschauung Vorstellung eines individuellen Gegenstandes ist und es nur eine einzige Form der inneren Anschauung giebt, in so ferne läfst sich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, dass sie nur eine *einzige* ist, und alle verschiedenen Zeiten nur Theile einer und ebenderselben Zeit sind, befriedigend erklären.

So wie die bloſſe Zeit nur durch eine Anſchauung ſich vorſtellen läſst: ſo können die Theile der Zeit nur durch Begriffe vorgeſtellt werden. Sie müſſen entweder durch den in der Zeit aufgefaſsten Stoff, oder durch bloſſe Handlung der Spontaneität beſtimmt werden. In beyden Fällen ſetzen ſie, in wie ferne ſie als Theile der Zeit vorgeſtellt werden ſollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellungen, die ſich nur durch Anſchauung auf die Zeit beziehen.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form des inneren Sinnes, iſt ſelbſt eine Vorſtellung des inneren Sinnes und zwar *innere Anſchauung*. Sie entſteht durch die beſtimmte Art von innen afficiert zu werden; und obwohl ihr Stoff nicht in einem von auſſen gegebenen und in den inneren Sinn aufgenommenen Mannigfaltigen beſteht; ſondern ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſeiner Wirklichkeit nach in der bloſſen Vorſtellung durch die ihre eigene Receptivität nach der Form des innern Sinnes afficierende Spontaneität beſtimmt wird, ſo iſt doch dieſer Stoff gleichwohl ein wirkliches und im Gemüthe beſtimmtes Mannigfaltige, das in der Form unter welchen *etwas a poſteriori* in uns angeſchaut werden kann, ſeinen beſtimmten Gegenſtand hat; aber ſo wie alles was ſich *a poſteriori in uns* anſchauen läſst, nämlich die *Veränderung* in uns, nur als in uns ſelbſt angeſchaut, nur Gegenſtand einer *innern* Anſchauung ſeyn kann. Die Vorſtellung der Form des innern Sinnes iſt in ſo ferne Vorſtellung des allgemeinſten Merkmals, welches allem, was *a poſteriori* in uns als in uns befindlich, vorgeſtellt werden kann, zukommen muſs. Alles

was

was als in dem vorftellenden Subjekte befindlich vorgeftellt werden kann; ift entweder *à priori* vorgeftellte Form des bloffen Vorftellungsvermögens, worunter auch die Form des innern Sinnes felbft gehört, oder die wirkliche Vorftellung felbft, in wie ferne fie als etwas *à pofteriori* im Gemüthe befindliches vorgeftellt werden kann, welches letztere nur der Form der innern Anfchauung gemäfs, d. h. in der bloffen Zeit gefchehen kann; daher auch die Vorftellungen unter dem allgemeinen Prädikate, der in uns *erfüllten* Zeit, der Veränderungen in uns, vorgeftellt werden müffen.

Die Form der inneren Anfchauung ift die im Gemüthe beftimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als fubjektiver Stoff) in einer Vorftellung vorkommen, und durch daffelbe ein empirifcher Gegenftand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgeftellt werden kann. Die Anfchauung diefer bloffen Form allein bezieht fich alfo zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficiertfeyn, und durch daffelbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die *bloffe Zeit* enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und ift in fo ferne ein bloffes Nichts verglichen mit den in der erfüllten Zeit vorkommenden Veränderungen und abgefondert von der Form der Anfchauung derfelben. Allein nichts deftoweniger begreift fie in der letztern Eigenfchaft die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. der Veränderung in fich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit, und es wird immer die bloffe Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird unmöglich werden. Die Form der inneren An-

Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des ihr gemässen Afficiertseyns von innen, das durch sie anschaulich wird, auf die Veränderung in uns als einen vorstellbaren Gegenstand; und die Zeit bezieht sich so nothwendig auf Veränderung, dass sie sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken lässt. Die Vorstellung der Zeit ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Veränderung.

Die Anschauung der blossen Form des inneren Sinnes ist Anschauung eines blossen Mannigfaltigen überhaupt, in wie ferne dasselbe unter der Form des Nacheinanderseyns auf Einheit gebracht ist. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieser Anschauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empirischen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität bestimmt, und folglich auch nicht *begränzt* seyn. Es kann in der Anschauung der blossen Zeit keine Gränze des Nacheinanderseyns vorkommen, und es begreift sich, wie und in wie ferne die blosse Zeit *unendlich* ist.

§. LXII.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der inneren Anschauung, oder der blossen Zeit, ist *Anschauung a priori;* die blosse Zeit ist in so ferne ein *nothwendiger* Gegenstand für uns, und durch sie ist *Veränderung in uns* das allgemeine Merkmal aller unsrer Vorstellungen in wie ferne sie Gegenstände des innern Sinnes sind.

Dieser Paragraph kann nach dem bisher gesagten keine Schwierigkeit haben, wenn man nicht

etwa

etwa die Zeit mit der bloffen Vorftellung der Zeit verwechfelt. Der *Stoff* der Vorftellung der Zeit ift feiner *Befchaffenheit* nach unmittelbar *a priori* im Gemüthe beftimmt, nicht die Vorftellung der Zeit, auch nicht die Zeit felbft. Die Zeit ift nicht Form des inneren *Sinnes*, fondern Form der inneren *Anfchauung*; und entfteht blofs aus der Form des inneren Sinnes (dem bloffen Nacheinanderfeyn), in wie ferne daffelbe durch die Spontaneität die Form der Vorftellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

Als Gegenftand einer Vorftellung *à priori* ift die Zeit ein *nothwendiger* Gegenftand für unfer Gemüth. Da die beftimmte Möglichkeit durch die Spontaneität afficiert zu werden nothwendig zu unfrem Vorftellungsvermögen gehört, einen wefentlichen Beftandtheil deffelben ausmacht, und der von unfrer Receptivität unzertrennliche innere Sinn ift; und da die durch denfelben beftimmte Form der inneren Anfchauung die Form ift, welche aller Stoff in wie ferne durch ihn der innere Sinn afficiert feyn foll, annehmen mufs, fo ift diefe Form unfrem Gemüthe fo wefentlich, als die Möglichkeit der Vorftellung überhaupt, und insbefondere die Möglichkeit der inneren Anfchauung. Die Zeit ift daher von unfrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kömmt es, dafs wir zwar alle Gegenftände aus der Zeit, aber nie die Zeit felbft wegzudenken vermögen, dafs wir allzeit, wenn wir uns unfre eigenen Vorftellungen als etwas in uns wirkliches vorftellen, auch die Zeit vorftellen müffen, und dafs wir von einem Vorhandenfeyn *in uns* keine Vorftellung haben können, ohne die Zeit dabey zu Hülfe zu nehmen, und ein *Entftehen* in uns zu denken.

Als einem Gegenstande einer Vorstellung *à priori* kömmt der Zeit bey ihrer Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne sie nämlich in der Eigenschaft der *a priori* bestimmten Form jeder empirischen inneren Anschauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenstände in uns, jeder *Veränderung* in uns ist. Hieraus begreift sichs, warum alles, was Gegenstand einer Vorstellung des inneren Sinnes, einer durch die Art des Afficiertseyns von innen entstandenen Vorstellung ist, nicht nur in der Zeit vorhanden, sondern auch einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entsprechendes Mannigfaltige, *Veränderung* seyn muss.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die blosse Zeit von der Erfahrung unabhängig; in wie ferne die Erfahrung im Gegebenseyn eines Stoffes *à posteriori* besteht. Denn sie ist die Bedingung die im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn muss, wenn der Stoff *à posteriori* in den inneren Sinn aufgefasset werden, und Vorstellung aus ihm entstehen soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als besondere Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes sowohl, als vom Afficiertseyn durch die Spontaneität abhängt. — Iede Ableitung der Vorstellung Zeit aus der Erfahrung, bey welcher der Umstand, dass die Beschaffenheit des Stoffes welcher der blossen Zeit in der Vorstellung entspricht, im Gemüthe *a priori* bestimmt seyn müsse, übersehen ist, muss nothwendig misslingen, und der Zeit entweder ihre *Nothwendigkeit* absprechen, oder sie zu einem selbstständigen, ewigen Undinge machen.

§. LXIII.

§. LXIII.

Die Zeit iſt die *allgemeine Form aller Anſchauungen* überhaupt, und daher ein weſentliches Merkmal aller Gegenſtände, in wie ferne ſie anſchaulich ſind.

Die Form der inneren Anſchauung iſt die allgemeine Form aller Anſchauung überhaupt, in wie ferne der Stoff aller ſinnlichen Vorſtellung durch die Spontaneität nur unter der Form des inneren Sinnes in der Receptivität verbunden, oder welches eben ſo viel heiſst nur unter der Form eines nacheinanderſeyenden Mannigfaltigen in den inneren Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit iſt alſo in ſo ferne auch Form der äuſſern Anſchauung; aber nur mittelbar, vermittelſt des innern Sinnes, der auch bey der äuſſeren Anſchauung afficiert ſeyn muſs, und die Zeit muſs mit der ſinnlichen Vorſtellung des äuſſern Sinnes auf den (auſſer uns befindlichen) Gegenſtand bezogen werden, und unter den Merkmalen deſſelben vorkommen. Jeder anſchauliche Gegenſtand muſs alſo *in* der *Zeit* angeſchaut werden.

Allein die Zeit kann kein *unmittelbares* Merkmal der Gegenſtände auſſer uns, der Gegenſtände im Raume, ſeyn. Das Mannigfaltige das dem Gegenſtande auſſer uns entſpricht, in wie ferne er durch den Verſtand als etwas für ſich beſtehendes gedacht werden muſs, kann nur der Form des äuſſeren Sinnes gemäſs im bloſſen Raume, in dem es allein gegeben ſeyn kann, angeſchaut werden, und die Zeit kann von demſelben nur mittelbar, und zwar nur als ein negatives Merkmal behauptet werden, das heiſst, der Gegenſtand kann in wie ferne

ferne er als *auſſer uns* beſtehend gedacht wird, nur als ein nicht die bloſſe Zeit erfüllendes und mit derſelben fortlaufendes, ſondern als ein *Beharrliches im Raume* angeſchaut werden; ſo wie die beharrlichen Merkmale ihm nur im Raume allein, und folglich nicht unter der Form des Nacheinanderſeyns, ſondern als *zugleichſeyende* Theile zukommen können.

Allein es kommen auch an den Gegenſtänden *auſſer uns Veränderungen* vor, Merkmale die an den Gegenſtänden ſelbſt nur in der Zeit wirklich werden, und die alſo offenbare Beweiſe ſind, daſs die Zeit auch als etwas auſſer uns, und nicht als die bloſſe Form unſrer Anſchauungen gedacht werden müſſe." Ich antworte: *Fürs erſte* werden dieſe Veränderungen keineswegs in der bloſſen Zeit, ſondern im Raume *und* in der Zeit zuſammengenommen angeſchaut, und ihr allgemeinſtes weſentliches Prädikat iſt *Bewegung*, Veränderung im Raum und in der Zeit. Wäre alſo die Zeit, in der dieſe Veränderungen angeſchaut werden, nicht die bloſſe Form unſrer Anſchauung, ſo könnte es der Raum ebenfalls nicht ſeyn. *Fürs zweyte* können dieſe Veränderungen an den von unſren Vorſtellungen verſchiedenen Gegenſtänden nur in ſo ferne *vorgeſtellt* werden, als ſie in der bloſſen Vorſtellung vorkommen, und mit und durch dieſelbe auf den Gegenſtand bezogen werden. Die Veränderung auſſer uns kann nur durch eine Veränderung in uns vorgeſtellt werden; die Vorſtellung derſelben hängt alſo von der im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Form ab, unter welcher allein Veränderung *in uns* vorgehen kann; das heiſst von der in der Receptivität beſtimmten Empfänglichkeit

für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige, von der in unſrem Gemüthe beſtimmten *bloſſen Zeit.*

Alles Nacheinanderſeyn in der Receptivität iſt in derſelben nur in wie ferne ſie innerer, — ſo wie alles Auſſereinanderſeyn nur in wie ferne ſie äuſſerer Sinn iſt, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderſeyn kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorſtellungsvermögens, ſo wie alles wirkliche Auſſereinanderſeyn nur durch fremden Eindruck beſtimmt werden. Denn in wie ferne das Mannigfaltige der Receptivität *nacheinander* gegeben iſt, kann es nur in *verbundenen* Theilen, nur durch Syntheſis, nur durch Handlung der auffaſſenden, oder apprehendirenden Spontaneität gegeben ſeyn. Das Nacheinanderſeyn, das bey der Anſchauung der Bewegung mit dem Auſſereinanderſeyn vorgeſtellt wird, kann in der bloſſen Vorſtellung nur in ſo ferne vorkommen, als die Spontaneität etwas zugleich mit dem objektiven Stoff gegebenes nacheinander d. h. der Form des innern Sinnes gemäſs auffaſst. — „Worin beſtünde denn aber der Unterſchied zwiſchen Veränderung in uns und auſſer uns, wenn beyde das Werk der Spontaneität wären?“ — Darin, daſs beyde auf eine verſchiedene Art das Werk der Spontaneität ſind. Die Veränderung in uns iſt als bloſſe Vorſtellung des inneren Sinnes ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht ſo die Veränderung auſſer uns, die keineswegs eine bloſſe Vorſtellung iſt. Die Spontaneität afficiert hier den innern Sinn zwar nach der ihm eigenen Form, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch dasjenige wovon der äuſſere Sinn afficiert wird, zu dieſer Handlung beſtimmt. Ich verſuche es dieſe

dunkele

dunkele Gegend des menſchlichen Gemüthes durch einige Winke in etwas aufzuhellen.

Das Afficiertſeyn, das im Gemüthe unter der Form des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen vorgeht, wird entweder nur auf das vorſtellende Subjekt, oder auch auf ein vorgeſtelltes Objekt, ein Ding auſſer uns, bezogen. Das erſte geſchieht bey der Vorſtellung des inneren Sinnes; das zweyte bey der Vorſtellung der Bewegung. In beyden Fällen muſs die Möglichkeit des Nacheinandergegebenſeyns im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt, das *Auffaſſen* aber des Mannigfaltigen, in wie ferne daſſelbe zum Nacheinandervorkommen in der Vorſtellung gehört, das Werk der Spontaneität ſeyn, und folglich nur im *inneren Sinne* vorgehen. Im erſten Falle iſt das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung von der Handlung der bloſſen Spontaneität; heiſst daher auch Veränderung *in uns*, und iſt die Form jeder wirklichen ſinnlichen Vorſtellung in wie ferne dieſelbe auf das Subjekt bezogen wird, Empfindung iſt. Im zweyten Falle aber iſt das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung nicht der bloſſen Spontaneität allein, ſondern der durch eine Handlung eines Dinges auſſer uns zum Nacheinanderauffaſſen beſtimmten Spontaneität, heiſst in Rückſicht auf dieſes von auſſen beſtimmt ſeyn, Veränderung auſſer uns, und iſt Stoff der Vorſtellung der wirklichen Bewegung. In wie ferne das Nacheinanderauffaſſen des Stoffes die bloſſe Wirkung der Spontaneität iſt, kömmt es zwar bey jeder ſinnlichen Vorſtellung, und folglich auch bey der äuſſeren Anſchauung vor, wird aber nicht vorgeſtellt, nicht mit dem objektiven Stoff unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen,

bezogen, und dieser wird daher auch nur unter der Form des objektiven Stoffes, nur im Raume allein, und folglich unter der Form des Zugleichseyns seiner Merkmale, und des Beharrlichen vorgestellt. Ist aber der Grund, warum ein Mannigfaltiges in der Vorstellung nacheinander aufgefaſst wird, in der Vorstellung von auſſen her bestimmt, wird die Receptivität zwar von auſſen aber nicht nach der bloſſen Form des äuſſern Sinnes allein afficiert, wird an dem objektiven Stoffe selbst etwas der Form des inneren Sinnes gemäſs, das heiſst *so* gegeben, daſs es zwar im Raume aber nicht im bloſſen Raume aufgefaſst werden kann; so wird die Spontaneität nicht durch sich selbst, sondern durch das Afficiertseyn von auſſen zum Nacheinanderauffassen bestimmt, und dieses Nacheinanderauffassen bey dem sich das Gemüth mehr leidend als wirkend verhält, und zu welchem das Gemüth durch einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand bestimmt wurde, wird zugleich mit dem objektiven Stoffe auf das Ding auſſer uns bezogen, und in so ferne als im Raume und folglich als auſſer uns befindlich, als Veränderung auſſer uns, vorgestellt. Es wäre also freylich ungereimt die bloſſe Zeit, die Form des inneren Sinnes, als die Form der Veränderungen auſſer uns angeben wollen, da Raum und Zeit in wesentlicher Verbindung die Form der Bewegung, der Veränderung auſſer uns sind. Aber es wäre eben so ungereimt die bloſſe Zeit, die bloſſe im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, (des bloſſen Stoffes einer Vorstellung) bestehende Form den *Dingen an sich* beyzulegen; da sie nur in Verbindung mit der Form des Auſſereinanderseyns, und nur durch dieselbe, und folglich

lich nur durch die Form der äussern Anschauung auf Dinge ausser uns bezogen werden kann.

Wenn wir dem Begriffe, den die *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* von dem *Dinge an sich* festgesetzt hat, getreu bleiben, so kann dieser Begriff der Behauptung, dass die blosse Zeit eine blosse Form der Anschauung ist, so wenig widersprechen, dass er sie vielmehr bestätigen muss. Denn wenn alle Vorstellung eines *Dinges an sich* unmöglich ist, so kann dem Dinge an sich kein einziges vorstellbares Prädikat, und folglich weder Raum noch Zeit und überhaupt nichts beygelegt werden; ausser dem allgemeinen Prädikate eines blossen Subjektes ohne alle Prädikate. Und selbst durch dieses wird es noch nicht als Ding an sich, sondern durch ein in unsrem Verstande gegründetes Prädikat gedacht. Der vorgestellte blosse Raum und die vorgestellte blosse Zeit können also unmöglich dem Dinge an sich beygelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorstellungen entspricht, kann kein objektiver, durch Afficiertseyn von aussen gegebener, und in so ferne den Dingen an sich angehöriger Stoff seyn; da er seiner *Beschaffenheit nach* nur durch die wesentliche im Gemüthe *a priori* bestimmte Form gegeben seyn kann, unter welcher die Receptivität von aussen und von innen afficiert werden muss, und als Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens im Gemüth von allem objektiven Stoffe vorausgesetzt wird, nicht durch ihn gegeben seyn kann.

§. LXIV.

§. LXIV.

Das Bezogenwerden einer empirifchen Vorftellung auf ihren beftimmten Gegenftand heifst Erkenntnifs *à pofteriori;* einer Vorftellung *a priori* aber — Erkenntnifs *à priori;* und von allen (vom bloffen Vorftellungsvermögen verfchiedenen) Gegenftänden ift nur Erkenntnifs *a pofteriori* oder empirifche Erkenntnifs möglich.

Empirifch heifst jede Vorftellung in wie ferne ihr Stoff nicht im bloffen Vorftellungsvermögen, fondern durch ein Afficiertfeyn im Gemüthe beftimmt ift. Alle vom bloffen Vorftellungsvermögen verfchiedene Gegenftände können nur empirifch erkannt werden: denn im bloffen Vorftellungsvermögen kann nichts als die bloffe Form deffelben beftimmt vorhanden feyn. Die vom bloffen Vorftellungsvermögen verfchiedenen Gegenftände des *inneren* Sinnes find die Veränderungen in uns, oder die Vorftellungen felbft in wie ferne fie Empfindungen find, und als *innere* Empfindungen durch ein Afficiertwerden von der Spontaneität allein, als *äuffere* zugleich durch ein Afficiertwerden *von auffen* beftimmt werden. Die vom bloffen Vorftellungsvermögen verfchiedenen Gegenftände des *äufferen* Sinnes hingegen find die *Gegenftände auffer uns*, denen ein durch ein Afficiertwerden von auffen gegebener Stoff entfprechen mufs. Von beyden Arten der von unfrem Vorftellungsvermögen verfchiedenen Gegenftänden find alfo nur empirifche Vorftellungen und folglich auch nur *empirifche Erkenntniffe* möglich; und unfre Erkenntnifs *a priori* ift lediglich auf das bloffe Vorftellungs- und Erkenntnifsvermögen felbft eingefchränkt; in welchem

die Formen der Receptivität und Spontaneität, die Formen der Sinnlichkeit und wie sich in der Folge bestimmter zeigen wird, auch des Verstandes und der Vernunft als Gegenstände von Vorstellungen *a priori* vor allem Afficiertseyn bestimmt seyn müssen.

§. LXV.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung in wie ferne er nur unter den *a priori* im Gemüth bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem *Dinge an sich* eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heisst *Erscheinung*. Es sind uns daher nichts als *Erscheinungen* empirisch erkennbar.

Der wesentliche Unterschied zwischen der hier festgesetzten Bedeutung des Wortes Erscheinung, und allem demjenigen, was man sonst gewöhnlich unter *Schein* denkt, darf wohl hier nicht erst auseinandergesetzt werden.

Anschauung ist ein wesentlicher Bestandtheil jeder Erkenntniss; und empirische Anschauung — jeder empirischen Erkenntniss. Mit der sinnlichen Vorstellung muss die von dem *à posteriori* bestimmten Stoffe im Bewusstseyn unzertrennliche aber dem Gemüthe *a priori* angehörige Form der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand bezogen werden, wenn Anschauung entstehen, der Gegenstand angeschaut werden soll; er wird also nicht wie er an sich ist, sondern unter der dem Gemüthe angehörigen Form angeschaut — er erscheint, und ist in so ferne Erscheinung; und da er nur in

wie

wie ferne von ihm Anschauung möglich ist, erkannt werden kann; so kann er nur als *Erscheinung* erkannt werden.

§. LXVI.

Raum und *Zeit* sind wesentliche Bedingungen aller Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich; wesentliche Merkmale alles von unserm Vorstellungsvermögen verschiedenen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Gränzen unsres Erkenntnifsvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an sich.

Erscheinung ist der Gegenstand der empirischen Anschauung; die empirische Anschauung ist nur durch die im Gemüthe bestimmte Form der Anschauung, d. h. durch den blossen Raum und die blosse Zeit möglich; also ist auch die Erscheinung in Rücksicht auf das was an ihr subjektiv ist, (dem Gemüthe allein angehören muss) nur durch Raum und Zeit möglich — die äussere durch Raum und Zeit, die innere durch Zeit allein. Aber eben darum können Raum und Zeit keine Bedingungen des Dinges an sich, das heisst, desjenigen seyn was dem blossen Stoffe einer Vorstellung allein, ausser der Vorstellung entspricht, und daher von aller Vorstellung wesentlich verschieden seyn muss. Dem blossen Raume und der blossen Zeit kann in ihrer Vorstellung kein objektiver, den Dingen ausser uns an sich angehöriger Stoff entsprechen, weil sie vor allem objektiven Stoff als Bedingungen der Möglichkeit denselben zu empfangen im Gemüthe bestimmt seyn müssen.

Sie sind wesentliche Merkmale alles *Erkennbaren.* In wie ferne einem Gegenstande das Prädikat

des Raumes widerſpricht, in ſo ferne kann er unmöglich als ein vom bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkannt werden, oder welches eben ſo viel heiſst: wenn ein von unſrem bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkennbar ſeyn ſoll, muſs ihm in der Vorſtellung ein Stoff unter der Form der äuſſern Anſchauung entſprechen, und folglich er ſelbſt unter dem Prädikate des erfüllten Raumes oder der Ausdehnung vorgeſtellt werden. Unſre *Vorſtellungen* ſelbſt aber können nur in ſo ferne als etwas *in uns wirkliches* erkannt werden, als ihnen das Prädikat der erfüllten Zeit zukommt, als ſie *Veränderungen* in uns ſind. Raum und Zeit aber ſind nur Merkmale des empiriſch Erkennbaren in wie ferne es Erkennbar iſt. Sie zu Merkmalen der Dinge an ſich machen wollen, würde eben ſo viel ſeyn als nicht nur das Nichtvorſtellbare vorſtellen, ſondern auch allen Unterſchied zwiſchen dem Gemüthe und den Gegenſtänden auſſer dem Gemüthe aufheben, welcher eigentlich nur darin beſtehen kann, daſs die Formen des Vorſtellungs- und Erkenntniſsvermögens, nicht die Formen der Dinge an ſich ſind; ſo wie das deutliche Bewuſstſeyn von Gegenſtänden auſſer uns nur dadurch möglich iſt, daſs das Gemüth das ihm eigenthümliche (durch die Anſchauungen *a priori,*) von dem den Dingen auſſer ihm eigenthümlichen (durch die empiriſchen Anſchauungen) zu unterſcheiden vermag.

Durch die am bloſſen Raume und an der bloſſen Zeit entdeckten Bedingungen und Merkmale der *Erkennbarkeit*, ſind nun die eigentlichen *Gränzen unſres Erkenntniſsvermögens* allgemeingültig angegeben,

gegeben, und wir vermögen durch fie das Gebieth der erkennbaren Dinge von dem der Nichterkennbaren genau zu unterfcheiden. Wir wiffen daher zum Beyfpiel, dafs die Seele (als *Subftanz*) in wie ferne fie nicht das bloffe (*a priori* erkennbare) Vorftellungsvermögen, fondern das Subjekt deffelben ift, durchaus nicht erkennbar fey; weil alle vom bloffen Vorftellungsvermögen verfchiedene Gegenftände, die nicht bloffe Vorftellungen feyn follen, im Raume, d. h. *auffer uns* vorgeftellt werden müffen, wenn fie erkennbar feyn follen. Aber das Gebieth des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, ift noch nicht das Gebieth des Denkbaren; vielweniger der uns gar nicht vorftellbaren Dinge an fich, welches von Beyden genau unterfchieden werden mufs.

Das Gebieth des *Denkbaren* läfst fich dann erft genau beftimmen, nachdem die Natur des *Denkens* angegeben ift, wozu uns folgende Unterfuchung des *Verftandes*, oder des zweyten wefentlichen Beftandtheils des Erkenntnifsvermögens, vorher den Weg bereiten mufs.

Theorie des Verstandes.

§. LXVII.

Die Vorstellung, welche durch die Art wie die Spontaneität thätig ist, unmittelbar entsteht, heisst *Begriff in engerer Bedeutung*, und das Vermögen durch die Art wie die Spontaneität thätig ist zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Verstand in engerer Bedeutung.*

Wir haben die Vorstellung überhaupt, in wieferne sie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entstehen muss, *Begriff*, und die Spontaneität, in wie ferne sie bey dieser allgemeinsten Handlung des Verbindens geschäftig ist, *Verstand* in weiterer Bedeutung genannt. In dieser Bedeutung kann auch die Anschauung in wie ferne sie eine *Art* der Gattung Vorstellung überhaupt ist, und nicht ohne Verbinden des Mannigfaltigen entstehen kann, ein Begriff heissen. Allein die Anschauung ist eine Vorstellung, die unmittelbar durch die Art des Afficiertseyns, und nur *mittelbar* durch die Handlung der Spontaneität entsteht, in wie ferne diese nämlich aufgefordert durch ein Afficiertseyn der Receptivität, verbindet, was gegeben ist, und nur in wie ferne es gegeben ist, d. h. der Art des Afficiertseyns gemäss. Der unmittelbare Entstehungsgrund der Vorstellung liegt hier im blossen Afficiertseyn und der Beschaffenheit desselben. — Allein wir

wir haben bereits oben (S. 347.) eine andere Art von Vorftellung kennen gelernt, die jeder Erkenntnifs, fo wie die Anfchauung, unentbehrlich, aber von ganz entgegengefetzter Befchaffenheit ift; eine Vorftellung nämlich, die keineswegs unmittelbar durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, fondern — unmittelbar durch die Art wie die Spontaneität handelt, d. h. durch *Verbinden* entfteht. Der Stoff diefer Vorftellung ift nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficiertfeyn Gegebene, fondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorftellung erhalten hat, bereits Vorftellung, und folglich durch die Spontaneität fchon bearbeitet ift. Durch das nochmalige Verbinden diefes fchon verbundenen Mannigfaltigen entfteht nun die neue Vorftellung, welche kein durchs Afficiertfeyn unmittelbar gegebenes, fondern ein bereits vorgeftelltes Mannigfaltige begreift, der *Begriff* in *engerer Bedeutung*. Der unmittelbare Entftehungsgrund diefer Vorftellung liegt nicht im Afficiertfeyn, fondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweife, im Verbinden, durch welche in dem vorgeftellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgeftellten, hervorgebracht ift. Die Spontaneität handelt hier in einem weit höheren Grade; ihre Handlung ift keine bloffe Entgegenwirkung, ift keine unmittelbare Folge der Einwirkung; fie ift durch kein Afficiertfeyn erzwungen, fie ift die Handlung des *Verftandes in engerer Bedeutung*, welche ich *denken* in ebenderfelben Bedeutung nenne.

In jedem Begriffe überhaupt müffen zwey verbundene Vorftellungen vorkommen; die eine, aus

welcher der Begriff entstanden ist, und der Begriff selbst. Die eine vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heisst in so ferne das *Subjekt*, oder der Gegenstand; die andere ist Vorstellung des durch die eine vorgestellten, und heisst *Prädikat*, oder das Merkmal des Gegenstandes; und der Begriff ist in so ferne eine Vorstellung, die sich durch das Merkmal auf den Gegenstand bezieht. Ein Merkmal auf einen Gegenstand beziehen, ein Prädikat (positiv oder negativ) mit einem Subjekte verbinden, heisst *urtheilen* in weiterer Bedeutung, und das Produkt der Handlung, welche urtheilen heisst, ist eine Vorstellung, die aus zwey verbundenen Vorstellungen besteht, und durchs Verbinden entstanden ist, ein *Begriff*. Der Sprachgebrauch, welcher das Wort *Verstand* in engerer Bedeutung für das Vermögen zu urtheilen bestimmt hat, bestätiget unsre Erklärung, welche den Verstand in engerer Bedeutung als das Vermögen durch die Handlungsweise der Spontaneität zu Vorstellungen zu gelangen, angiebt.

Allein es wird sich in der Folge zeigen, dass nicht jede Vorstellung, aus welcher durch die Handlungsweise der Spontaneität eine neue Vorstellung entsteht, eine Anschauung seyn darf, und dass die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweise eine neue Art von Vorstellung erzeugt, die wir *Idee* nennen werden. Wenn also Begriff in engerer Bedeutung jede Vorstellung heisst, die durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht, so ist der Begriff in dieser Bedeutung eine *Gattung*, welche die *Idee* oder die Vorstellung die durch Spontaneität aus Begriffen, und den *Begriff* oder die Vorstellung welche durch Spontaneität aus

aus Anfchauung erzeugt wird, den Begriff in *engſter* Bedeutung als *Arten* unter fich enthält. Diefem zufolge mufs auch die Bedeutung des Wortes *Verſtand* noch näher beftimmt werden.

§. LXVIII.

Die Vorftellung, welche aus einer *Anſchauung* durch die Handlungsweife der *Spontaneität* entfteht, heifst *Begriff*, — und das Vermögen der Spontaneität durch ihre Handlungsweife aus Anfchauungen Begriffe zu erzeugen, heifst *Verſtand in engſter Bedeutung*.

Auch diefer Erklärung wird durch den Sprachgebrauch das Wort geredet, welcher zwar oft genug das Wort *Verſtand* in einer Bedeutung nimmt, in welcher auch die *Vernunft* mit begriffen ift; noch weit öfter aber und am eigentlichften nur in der Bedeutung, in welcher der Verftand ein von der *Vernunft* verfchiedenes Vermögen ift. Oft nämlich heifst dem Sprachgebrauche *Verſtand* in einem weniger ftrengen Sinne fo viel als das Vermögen zu *denken*, in wie ferne unter denken *Urtheilen* und *Schlieſſen* zufammengenommen wird. Im ftrengften Sinne aber bezeichnet er damit das Vermögen des eigentlichen *Urtheilens*. Ich fage des *eigentlichen Urtheilens*. Denn auch das *Schlieſſen* wird nicht felten uneigentlich urtheilen genannt; theils weil der Vernunftfchlufs aus lauter verbundenen Urtheilen befteht, theils weil das Refultat des Vernunftfchluffes, die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte, im Schlufsfatze, ein Urtheil ift, *das* fich von anderen Urtheilen nur dadurch unterfcheidet, dafs das Prädikat in den

Vorderſätzen nur vermittelſt eines anderen Prädikates auf das Subjekt bezogen werden konnte, während beym Urtheile im ſtrengſten Sinne das Prädikat unmittelbar auf das Subjekt bezogen wird. Das Urtheil iſt vom Vernunftſchluſſe, wie das unmittelbare Urtheil von dem mittelbaren unterſchieden; und wenn das Vermögen zu ſchlieſsen, mittelbar zu urtheilen, *Vernunft* iſt, ſo kann der eigentliche Verſtand nur im Vermögen unmittelbar zu urtheilen beſtehen. Ein unmittelbares Urtheil heiſst ein *anſchauendes* (*Iudicium intuitivum*) nicht als ob daſſelbe in einer bloſſen *Anſchauung* beſtünde: denn beym bloſſen Anſchauen wird nichts geurtheilt, ſondern weil bey dieſem Urtheile das Prädikat auf eine bloſſe Anſchauung bezogen wird; auf eine Vorſtellung, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, der im Bewuſstſeyn nicht von ihr unterſchieden vorgeſtellt wird, und deſſen Stelle ſie folglich beym Urtheile vertritt. Beym anſchauenden Urtheile wird das Subjekt nicht gedacht, ſondern angeſchaut, und das Prädikat wird folglich nicht auf das Gedachte, durch ein Merkmal mittelbar Vorgeſtellte, ſondern auf das unmittelbar Vorgeſtellte, auf den Gegenſtand ſelbſt bezogen. Das Prädikat kann daher auch nur eine Vorſtellung ſeyn, die aus der bloſſen Anſchauung durch die Handlungsweiſe der Spontaneität entſtanden iſt, ein Begriff in engſter Bedeutung.

Wenn man bedenkt, daſs aller Stoff aller Vorſtellungen, ſelbſt derjenige der ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, und keinem andern Gegenſtande als den bloſſen Formen des Vorſtellungsvermögens entſpricht, durch ein Afficiertſeyn in der wirklichen Vor-

Vorftellung entftehen, gegeben feyn mufs; fo wird es noch einleuchtender, dafs jedem eigentlichen Begriffe eine Anfchauung vorhergehen mufs, eine Vorftellung, in welcher der bloffe Stoff durchs Afficiertfeyn gegeben ift; und dafs der eigentliche Verftand das Vermögen fey, welches zwifchen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Mittel hält, dem feine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der fie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert *Anfchauungen*, d. i. Vorftellungen, die fich unmittelbar auf einen Gegenftand beziehen; der Verftand *Begriffe*, d. i. Vorftellungen, die fich durch ein Merkmal auf den Gegenftand beziehen; die Vernunft *Ideen*, d. i. Vorftellungen, die fich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenftände beziehen. Wenn man das in der Vorftellung Wirkliche, die *Realität* der Vorftellung, das in der Vorftellung durch Vorftellungsvermögen Wirkliche, die *fubjektive*, das durch Afficiertfeyn vermittelft des objektiven Stoffes Wirkliche, die *objektive Realität* der Vorftellung nennt; fo kömmt in Rückficht auf objektive Realität der *erfte* Rang der *äufferen Anfchauung* zu, die fich unmittelbar auf das, was nicht Vorftellung und nicht Gemüth ift, auf den unabhängig von unfrem Gemüth reellen Gegenftand bezieht; der *zweyte* dem *Begriffe*, einer Vorftellung, die fich unmittelbar nicht auf die Sache felbft, fondern nur auf die Anfchauung, bezieht; der *dritte* endlich der *Idee*, die fich durch ein Merkmal des Begriffes auf die Anfchauung, alfo unmittelbar auf den Begriff, bezieht; und folglich weder die Sache, noch die Anfchauung, fondern nur einen Begriff zum *nächften* Gegenftand hat. In Rückficht auf die fubjektive Realität ift

diefe

diese Rangordnung umgekehrt; und man kann als ein Axiom annehmen; *je grösser die subjektive Realität unsrer Vorstellungen, desto kleiner die objektive, und umgekehrt.*

Iemehr die Spontaneität an einer Vorstellung Antheil hat, desto mehr ist an derselben Vorstellung subjektive Realität, je kleiner der Antheil der Spontaneität ist, je grösser aber der Antheil des von aussen Afficiertseyns, desto mehr hat die Vorstellung objektive Realität. Diess letztere ist bey der *äusseren empirischen Anschauung* der Fall. Der Grund der subjektiven Realität einer Vorstellung liegt eigentlich in der *Handlung* der Spontaneität; so wie der Grund der objektiven in der *Handlung des Dinges ausser uns* liegt. Aber da die Vorstellung nur in der Zeit, nur unter der Form der *Veränderung in uns*; das Ding ausser uns aber nur im Raume, nur unter der Form des *Ausgedehnten angeschaut*, und folglich auch nur unter diesen Formen *erkannt* werden können: so sind *Veränderung* in uns, und *Ausdehnung* zugleich wesentliche Merkmale des subjektiven und objektiven Reellen, oder Wirklichen, in wie ferne dasselbe Empirisch - Erkennbar seyn soll; jene für alles, was in uns; diese für alles was ausser uns, als etwas im strengsten Sinne *wirkliches*, und von unserm blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes erkannt werden soll. Diess hat man auch schon lange her in der philosophischen Welt dunkel geahndet; nur dass der missverstandene Begriff des *Dinges an sich* die Philosophen weder untereinander, noch mit sich selbst einig werden liess. Den *Materialisten* war die *Ausdehnung* von jeher wesentliche Eigenschaft alles *Wirklichen*, für sich bestehenden, im Raume beharrlichen, wofür

sie

sie freylich die Vorstellungen nicht anerkennen konnten. Den *Spiritualisten* hingegen war die *Veränderung in uns*, die Vorstellung, das erste Kriterium aller Wirklichkeit (das *Cogito; ergo sum*). Sie war ihnen das unmittelbare Merkmal alles Wirklichen, wodurch nur *mittelbar* auf etwas ausser dem Vorstellenden Wirkliches geschlossen werden konnte. *Leibnitz*, der Spiritualisten grösster und der Vollender ihres Lehrgebäudes, hielt die Vorstellung für ein so ausschliessendes Merkmal des *Wirklichen*, dass er alles für sich bestehende Wirkliche, alle *Substanzen* als vorstellende Subjekte (Monaden) angab, von der *Gottheit* bis zum Elemente der Materie, und die *Ausdehnung* für einen blossen Schein erklärte. *Spinoza* hingegen machte die *Vorstellung* und die *Ausdehnung* zu gleich wesentlichen nothwendigen Eigenschaften des für sich bestehenden, der Substanz; offenbar weil er nicht mit Unrecht Vorstellung und Ausdehnung für wesentliche Merkmale des eigentlich *Wirklichen* ansah.

§. LXIX.

Die durch das Verbinden des durch die Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heisst die *objektive Einheit*, und ist die allgemeinste Form, unter welcher der Gegenstand (einer Anschauung) *gedacht* wird, und das allgemeinste Merkmal aller erkennbaren Gegenstände in wie ferne sie denkbar sind.

Der Sprachgebrauch bezeichnet durch das Wort: *Gegenstand* κατ᾽ ἐξοχην den Inbegriff von Eigen-

schaften

schaften und Beschaffenheiten, die zusammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderselben Vorstellung sind, ein Ganzes verknüpfter Bestimmungen, ein *Individuum.* Das *Verbundenseyn* der Merkmale macht also das Wesen desjenigen aus, was hier unter dem Worte Gegenstand gedacht wird; und welches aufhören würde ein Inbegriff und ein Individuum zu seyn, wenn ihm die Verbindung genommen würde.

Ich nenne die durch die Verbindung des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit die *Objektive*, theils um sie von der Einheit der blossen Vorstellung, welche der sinnlichen Vorstellung, der Anschauung selbst, angehört, zu unterscheiden; theils weil sie wirklich Einheit des Vorgestellten, d. h. des Gegenstandes ist. In ihr ist nämlich nur dasjenige zusammengefasst, was durch die sinnliche Vorstellung vorgestellt ist, was in der sinnlichen auf den Gegenstand bezogenen Vorstellung, der Anschauung, Mannigfaltiges enthalten ist.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der *Gegenstand* gedacht wird, um sie von der Form, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird, der Form der blossen Anschauung, der Einheit des *gegebenen* Mannigfaltigen zu unterscheiden, die aus der Verbindung des Mannigfaltigen, das noch nicht vorgestellt ist, noch nicht die Form der Vorstellung erhalten hat, sondern blosser Stoff ist, besteht. Durch das Verbinden dieses blossen Stoffes entsteht blosse Vorstellung des von der blossen Vorstellung *nicht unterschieden vorgestellten* Gegenstandes, blosse Anschauung; während durch die Verbindung des in der Anschauung vorge-

vorgestellten, Vorstellung des von der blossen Vorstellung verschiedenen, *Begriff* des Gegenstandes entsteht.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der Gegenstand *gedacht* wird. Der Gegenstand wird *gedacht*, in wie ferne er durch eine Vorstellung, die von der Anschauung, (d. i. der sinnlichen Vorstellung, die auf ihn unmittelbar bezogen wird) verschieden ist, vorgestellt wird. Durch die sinnliche Vorstellung wird er angeschaut, das heisst unter der Form vorgestellt, die er durch den ihm entsprechenden Stoff, und durch die Form der Anschauung im Gemüthe erhält. Durch den Begriff wird er gedacht, d. h. unter der Form vorgestellt, die ihm der Verstand giebt; nämlich als eine von der blossen Vorstellung verschiedene Einheit, in welche die Merkmale, die in der Anschauung vorkommen, durch eine besondere Handlung des Gemüthes zusammengefasset sind.

Die *objektive Einheit* ist die Form des Gegenstandes überhaupt, in wie ferne er *denkbar* ist. Dasjenige, worauf die Anschauung in Rücksicht ihres Stoffes bezogen wird, und das folglich nur durch das Mannigfaltige, das ihm in der Vorstellung entspricht, im Bewusstseyn vorkömmt, wird erst dann im Bewusstseyn zum *Gegenstande*, wenn und in wie ferne dieses Mannigfaltige in einer von der blossen Vorstellung verschiedenen Einheit verbunden wird. Das Verbinden des in der Anschauung vorkommenden Mannigfaltigen ist der Entstehungsgrund der Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstand; und er ist in dieser Eigenschaft selbst nichts anderes, als die Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen.

Diese

Diese Einheit ist eben darum das eigenthümliche *Merkmal* des *denkbaren* Gegenstandes überhaupt, und folglich aller Gegenstände in wie ferne sie als Gegenstände denkbar sind. Sie ist das Prädikat, welches dem *Angeschauten* beygelegt werden muſs, wenn dasselbe als Gegenstand *gedacht* werden soll, welches nur dadurch möglich ist, daſs objektive Einheit als Prädikat mit dem Angeschauten als Subjekt im Bewuſstseyn verbunden wird. Auch läſst sich ein *Gegenstand überhaupt* nur dadurch denken, daſs man einem Etwas das nicht Vorstellung, aber doch vorstellbar ist, das Prädikat der objektiven Einheit, der Einheit des in einer Vorstellung vorgestellten Mannigfaltigen, beylegt.

Da diese Einheit Wirkung der Spontaneität ist, in wie ferne dieselbe Verstand heiſst, da sie vom Gemüthe hervorgebracht, und folglich nicht mit dem objektiven Stoffe, durch ein afficierendes Ding auſser uns gegeben seyn kann; so kann sie unmöglich dem *Dinge an sich* angehören, in wie ferne dasselbe Ding an sich ist. Sie ist daher auch nur die Form des Gegenstandes, in wie ferne er *denkbar* ist, nicht die Form des *Dinges an sich;* welches man bisher gewöhnlich mit dem bloſs *denkbaren* Dinge (dem Intellektuellen) zum Nachtheil alles Philosophierens verwechselt hat. Auch der Verstand vermag den Gegenstand nicht als *Ding an sich,* sondern nur unter der Form zu denken, die in seiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorstellung (den Begriff) *a priori* bestimmt ist, d. h. als objektive, durch Verbindung der anschaulichen Merkmale hervorgebrachte Einheit. Aber wer anders sich selbst recht versteht (welches bey der bisherigen Art zu Philosophieren selbst Philosophen nicht

nicht immer möglich war) der wird sich mit der Form des Gegenstandes in wie ferne derselbe sich denken läßt, mit der denkbaren Form, begnügen, ohne die Form des Gegenstandes, in wie ferne dieser sich nicht denken läßt, das nicht denkbare Ding, denken zu wollen. Das *Ding an sich* ist dasjenige ausser uns, dem der bloffe Stoff unsrer Vorstellung allein ohne die Form derselben zukömmt; worauf also keine Form unsrer Vorstellung, weder einer Anschauung, noch eines Begriffes bezogen werden darf, und das sich folglich weder anschauen noch denken läßt. Wer aber unter dem Dinge an sich nichts als die objektive Einheit selbst versteht, (wie denn diess allezeit der Fall ist, wenn man unter Ding an sich wirklich etwas denken will,) dem ist das Ding an sich freylich denkbar, aber nicht als eine von seiner Vorstellung verschiedene und von seinem Vorstellungsvermögen unabhängige Sache; sondern als ein blosser Begriff, der nur dann mehr als ein blosser Begriff seyn kann, wenn er sich auf eine Anschauung bezieht, in welcher ein Stoff durchs Afficiertseyn bestimmt ist. Dasjenige, dem dieser Stoff ausser der Vorstellung entspricht, heißt mit Recht der Gegenstand; kann aber nur dadurch als etwas von der Anschauung verschiedenes vorgestellt werden, dass die Form, unter der allein ein Gegenstand denkbar ist, die objektive Einheit, darauf bezogen wird; also nicht als *Ding an sich*, sondern als Ding unter der allgemeinsten Form eines Begriffes: Denn

§. LXX.

Die Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen, oder die objektive Einheit, ist die allgemeinste

meinste in der Natur des Verstandes *a priori* bestimmte Form des *Begriffes überhaupt*, und die Vorstellung der objektiven Einheit ist Vorstellung und zwar *Begriff à priori.*

Der Begriff ist die Vorstellung, die durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einer Anschauung entsteht. Seine Form als Begriff muss also in der Einheit des angeschauten Mannigfaltigen bestehen, wie seine Form als Vorstellung überhaupt in der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, und die der Anschauung überhaupt in der Einheit des nacheinander aufgefassten gegebenen Mannigfaltigen besteht. Als Einheit überhaupt ist diese Form des Begriffes in der Handlungsweise der Spontaneität überhaupt (im Verbinden) und als Einheit des angeschauten Mannigfaltigen in dem *Verstande* oder demjenigen Vermögen der Spontaneität gegründet, durch welches sie nicht wie im ersten Grade ihrer Handlungsweise (in ihrer ersten Potenz) den blossen, sondern den bereits zur Vorstellung gewordnen Stoff neuerdings zu verbinden, und an demselben eine Einheit höherer Art, *Verstandes-Einheit*, hervorzubringen vermag.

In wie ferne nun die Form des Begriffes durch die blosse Handlungsweise der Spontaneität, welche Verstand heisst, vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt ist, in so ferne ist die Vorstellung dieser Form eine Vorstellung, der kein *a posteriori* bestimmter Stoff entspricht, eine Vorstellung *à priori.* Sie ist aber eine Vorstellung, die nicht unmittelbar aus der *a priori* bestimmten Art des Afficiertwerdens, sondern aus der *a priori* bestimmten Handlungsweise der Spontaneität entsteht, folglich keine

keine Anschauung, sondern ein *Begriff à priori*. Wirklich bezieht sich die Vorstellung der Form des Begriffes nicht unmittelbar auf diesen ihren Gegenstand, (denn der Einheit kann in der Vorstellung kein Mannigfaltiges entsprechen) sondern nur vermittelst der vorgestellten Form der Anschauung, deren Mannigfaltiges durch den Verstand verbunden, *gedacht* wird. Die Form des Begriffes läst sich nicht anschauen, sondern bloss denken; die Vorstellung derselben ist also auch keine Anschauung, sondern ein blosser *Begriff*.

Es erhellt hieraus die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* die der objektiven Einheit als dem Gegenstande eines Begriffes *a priori* zukömmt.

Nichts kann begreiflicher seyn als wie es zugieng, dass die objektive Einheit von den *Spiritualisten* zur *Einfachheit* der Substanz umgeschaffen wurde; da sie diess nothwendige und allgemeine Merkmal aller denkbaren Gegenstände, für eine Eigenschaft der Dinge an sich ansahen; so wie die *Materialisten* an der *Ausdehnung*, dem nothwendigen und allgemeinen Merkmale aller ausser uns anschaulichen Gegenstände, die wesentliche Eigenschaft desjenigen, was mehr als blosse Vorstellung ist, der Dinge an sich, entdeckt zu haben glaubten.

§. LXXI.

Das Mannigfaltige einer Anschauung in eine objektive Einheit zusammenfassen, heisst *Urtheilen*; die objektive Einheit aus der Anschauung hervorbringen, heisst *synthetisch*, die hervorgebrachte objektive Einheit mit

der Anſchauung verbinden, *analytiſch - urtheilen.*

Man verſteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verſtandes, durch welche zwey Vorſtellungen verbunden werden *), wovon man die eine *Subjekt*, die andere aber, die mit der einen verbunden wird, *Prädikat* nennt. Dieſe Verbindung muſs aber *unmittelbar* zwiſchen Prädikat und Subjekt geſchehen, das heiſst, das Prädikat muſs mit dem Subjekte nicht vermittelſt eines anderen Prädikates verbunden werden, wenn das Urtheil kein Vernunftſchluſs, ſondern ein eigenthümliches Urtheil ſeyn ſoll. Das Subjekt, mit welchem ein Prädikat durch ein bloſſes Urtheil verbunden werden ſoll, muſs *vor* dieſer Verbindung nicht *gedacht*, (d. h. nicht durch ein Merkmal) ſondern unmittelbar vorgeſtellt, *angeſchaut* ſeyn. Die Vorſtellung alſo, welche bey einem eigentlichen Urtheile Subjekt iſt, muſs eine *Anſchauung* ſeyn. Das Prädikat hingegen, welches ein Merkmal des Subjektes iſt, muſs aus der Anſchauung entſtanden, und eine Vorſtellung ſeyn, die ſich nicht unmittelbar, ſondern nur vermittelſt der Anſchauung, auf das was nicht Vorſtellung iſt, den Gegenſtand, bezieht, ein Begriff. Man hat die Entſtehung des Prädikates dadurch genugſam erklärt zu haben geglaubt, daſs man dem verworren gedachten Verſtande ein beſonderes vom Vermögen zu verbinden unabhängiges, Vermögen zu *trennen*, Abſtraktionsvermögen, beylegte, durch welches

*) Auch negative Urtheile entſtehen *nur* durch Verbindung negativer Merkmale. Ueberhaupt trennt der Verſtand nur durch Verbindung des zuſammengehörigen Mannigfaltigen.

welches er eine Anschauung, Totalvorstellung, in ihre Merkmale, die Partialvorstellungen, trennte, welche dann als Prädikate mit der Totalvorstellung als dem Subjekte verbinden *urtheilen* hieße. Allein auch dieses eingeräumt: so entstünde gleich wohl die Vorstellung des Prädikates vor demjenigen Urtheile, wodurch sie mit dem Subjekte verknüpft wird, nur durch ein anderes Urtheil, wodurch es von dem Subjekte als verschieden vorgestellt, getrennt würde; und folglich gienge die Abstraktion nicht *jedem Urtheile* vorher, sondern wäre ja selbst eine Art von Urtheil, und die Vorstellung des Prädikates entstünde auch jener Erklärung zufolge aus einem Urtheile, nicht das Urtheil aus einer vorhergegangenen Vorstellung des Prädikates. Und wie? wenn das Prädikat aus der Anschauung durch Absonderung hervorgeholt wird, muß es nicht vorher durch Verbindung in der Anschauung vorhanden gewesen seyn; und setzt also nicht selbst jenes Trennen ein vorhergegangenes Verbinden, die Analysis eine Synthesis voraus?

Die Vorstellung, welche im Urtheile Prädikat heißt, ist ein Begriff, und entsteht folglich *ursprünglich* aus der Anschauung, nicht durch Trennen, sondern durch Verbinden des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen; wie dann das allgemeinste aller Prädikate, die objektive Einheit oder das Merkmal des denkbaren Gegenstandes überhaupt, nur durch die Verbindung des in der vorgestellten Form der Anschauung überhaupt vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt entsteht. Durch eben dieselbe Handlung, durch welche das durch die Anschauung Vorgestellte verbunden wird, und Einheit des Vorgestellten im Bewußtseyn ent-

steht, wird die Einheit des Vorgestellten von der blossen Vorstellung, der Begriff von der Anschauung, das Prädikat vom Subjekte getrennt vorgestellt. Wenn also die Handlung, durch welche das Prädikat als vom Subjekte unterschieden vorgestellt wird, ein Urtheilen heisst, so muss auch das Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objektive Einheit *urtheilen* heissen.

Durch dieses Zusammenfassen des Mannigfaltigen einer Anschauung in eine objektive Einheit wird die Verbindung eines Subjektes (der Anschauung) mit einem Prädikate (dem Begriffe) bestimmt, d. h. es wird geurtheilt. Aber dieses Zusammenfassen kann auf *zweyerley* Arten geschehen. Entweder wird dadurch die objektive Einheit erst aus der Anschauung hervorgebracht; oder die schon hervorgebrachte objektive Einheit wird dadurch mit der Anschauung verbunden. In dem ersten Falle wird das Merkmal des Gegenstandes erst aus der Anschauung erzeugt, das Prädikat vom Subjekte durch die Erzeugung aus demselben abgesondert, durch das Zusammenfassen des vorgestellten Mannigfaltigen eine von der Anschauung verschiedene Vorstellung des bestimmten Gegenstandes hervorgebracht; im zweyten Falle wird das von der Anschauung unterschiedene Merkmal mit der Anschauung wieder verbunden. Ich nenne die erste Verstandeshandlung ein *synthetisches* Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädikat aus dem Subjekte erzeugt, oder die von der Anschauung verschiedene Vorstellung des Gegenstandes hervorgebracht wird, in der blossen *Synthesis*, dem Verbinden des angeschauten Mannigfaltigen besteht; und die zweyte ein *analytisches*

Urtheil,

Urtheil, weil die Verbindung des ſchon erzeugten Prädikates mit dem Subjekte, die durch die Erzeugung bewirkte Abſonderung des Prädikates vom Subjekte vorausſetzt. Beyde, das ſynthetiſche und das analytiſche Urtheil, haben unter ſich das Gemeinſchaftliche, daſs ſie Urtheile, Handlungen des Verſtandes ſind, durch welche die Beziehung eines Begriffes auf eine Anſchauung beſtimmt wird; aber ſie unterſcheiden ſich dadurch von einander, daſs beym *Synthetiſchen*, das *Beſtimmen der Beziehung* im Erzeugen der beziehenden Vorſtellung; beym *analytiſchen* aber im Verbinden der beziehenden Vorſtellung mit der Anſchauung beſteht; daſs das letztere eben daſſelbe Prädikat mit dem Subjekte verbindet, welches von dem erſtern durch Zuſammenfaſſung des angeſchauten Mannigfaltigen, aus dem Subjekte, erzeugt wurde.

Ieder Analyſis muſs eine Syntheſis vorhergehen; und jedem analytiſchen Urtheile muſs ein vorhergegangenes Synthetiſches zum Grunde liegen. Wenn durch das analytiſche Urtheil herausgebracht werden ſoll, daſs ein gegebenes Prädikat und Subjekt unter eine objektive Einheit begriffen ſind, ſo müſſen dieſe vorher in eine objektive Einheit begriffen worden ſeyn. Wenn beym Erkennen die Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand durch ein analytiſches Urtheil bezogen werden ſoll; ſo muſs der Gegenſtand vorher durch ein ſynthetiſches Urtheil beſtimmt worden ſeyn. Wenn man ſich der Verknüpfung zweyer Vorſtellungen bewuſst werden ſoll, ſo muſs dieſe Verknüpfung vorhergegangen ſeyn, und was der Verſtand als verbunden vorſtellt, muſs er vorher verbunden haben.

Die allgemeinſte Form aller Urtheile der analytiſchen und ſynthetiſchen beſteht im Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen der Anſchauung in objektive Einheit; und eben dieſs Zuſammenfaſſen iſt zugleich die allgemeinſte Form des Vorſtellens durch einen Begriff. Die Form des ſynthetiſchen Urtheilens iſt die Form der Handlung, durch welche ein Begriff erzeugt, die Form des analytiſchen — die Form der Handlung, durch welche vermittelſt eines erzeugten Begriffes *vorgeſtellt* wird. Einen Begriff erzeugen heiſst durch Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Anſchauung objektive Einheit *erzeugen*, *ſynthetiſch* urtheilen. — Durch einen Begriff *vorſtellen*, heiſst eine Vorſtellung haben, die ſich durch ein Merkmal (objektive Einheit) auf den Gegenſtand (die Anſchauung) beziehet, *analytiſch* urtheilen. Die allgemeinſte Form des *Begriffes*, als Produkt des Verſtandes, iſt alſo durch die allgemeinſte Form des Urtheils als die Handlungsweiſe des Verſtandes beſtimmt, welche für die analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile eben dieſelbe iſt; nur mit dem Unterſchiede, daſs das analytiſche Urtheil nur durch ein Vorhergegangenes ſynthetiſches, nicht dieſes durch jenes möglich iſt, und daſs folglich alle dem Verſtande angehörigen näheren Beſtimmungen eines analytiſchen Urtheils, im ſynthetiſchen vorhergegangen ſeyn müſſen. Wie es denn begreiflich genug iſt, daſs dasjenige, was nach Geſetzen des Verſtandes als verbunden vorgeſtellt werden ſoll, nach Geſetzen des Verſtandes verbunden ſeyn müſſe.

§. LXXII.

Durch die beſonderen, in der Natur des Verſtandes beſtimmten, Formen der Urtheile

ſind

ſind gewiſſe Modifikationen der objektiven Einheit als eben ſo viele beſondere Formen, unter welchen die Gegenſtände gedacht werden müſſen, *a priori* beſtimmt, und dieſe beſtimmten Formen der denkbaren Gegenſtände heiſſen *Kategorien.*

Ich nenne *Modifikation der objektiven Einheit* die näher beſtimmte Art und Weiſe, wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden iſt. Durch die Natur des Verſtandes muſs nämlich nicht nur das Verbundenwerden des vorgeſtellten Mannigfaltigen, ſondern auch die Art und Weiſe des Verbundenwerdens beſtimmt ſeyn; nicht nur die bloſſe Gattung der objektiven Einheit, ſondern auch die Arten derſelben; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Urtheilens überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Weiſen des Urtheilens; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Begriffes überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Arten von Begriffen. Die Natur des Verſtandes kann unmöglich in der allgemeinſten Form der Urtheile und Begriffe erſchöpft ſeyn, ſondern in ihr muſs alles, was zu jeder Art des Urtheils und des Begriffes, in wie ferne dieſelbe von der Handlungsweiſe der Spontaneität abhängt, beſtimmt ſeyn.

Die durch die Natur des Verſtandes beſtimmten Modifikationen der allgemeinſten Form des Urtheilens, oder des Zuſammenfaſſens in die objektive Einheit, ſind die beſonderen logiſchen Formen der Urtheile; und ſo wie ſich aus der allgemeinſten Form des Urtheilens die allgemeinſte Form Ge-

genſtände zu denken ergiebt; ſo müſſen ſich aus den beſondern logiſchen Formen der Urtheile eben ſo viele beſondere durch die Natur des Verſtandes beſtimmte Formen Gegenſtände zu denken, oder eben ſo viele vom Verſtande abhängige Merkmale der Gegenſtände überhaupt ergeben. Wir müſſen alſo die *logiſchen Formen der Urtheile* aufſuchen.

Ungeachtet dieſe Formen zuerſt an ſynthetiſchen Urtheilen, welche allen analytiſchen zum Grunde liegen, vorkommen müſſen: ſo können ſie gleichwohl *im Bewuſstſeyn* zuerſt nur an den analytiſchen Urtheilen erkannt werden. Denn die Vorſtellungen der *beſtimmten* Gegenſtände kommen nur bey der *Erkenntniſs* (oder dem *Bewuſstſeyn* der beſtimmten Gegenſtände) vor, wobey die Gegenſtände nicht wie ſie der Verſtand erſt beſtimmt, ſondern wie er ſie bereits beſtimmt hat; nicht wie die Begriffe derſelben aus der Anſchauung erzeugt werden, ſondern wie ſie bereits erzeugt ſind, und auf die Anſchauungen bezogen werden, vorkommen müſſen. Erkenntniſs iſt das Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand, und zwar ein Bezogenwerden, bey dem man ſich des Gegenſtandes als bereits beſtimmt bewuſst iſt; das Urtheil alſo, welches bey der Erkenntniſs das Prädikat (oder den beſtimmten Begriff) auf das Subjekt (den in der Anſchauung vorkommenden *Gegenſtand*) bezieht, iſt ein *analytiſches* Urtheil, ein Urtheil, wobey der bereits *erzeugte* Begriff mit der Anſchauung verbunden wird. An den analytiſchen Urtheilen alſo, welche bey der wirklichen Erkenntniſs im Bewuſstſeyn vorkommen, und an ihren verſchiedenen Formen, müſſen ſich auch die Formen der ſynthetiſchen Urtheile, die von jenen

nicht

nicht verſchieden ſeyn können, oder die Formen des Urtheilens, in wie ferne ſie urſprünglich in der Natur des Verſtandes beſtimmt ſind, an Tag legen.

Beym analytiſchen Urtheilen kommen ein (bereits ſynthetiſch erzeugtes) *Prädikat* und ein *Subjekt*, folglich zwey Vorſtellungen vor, deren vorher ſynthetiſch beſtimmtes Verhältniſs zur objektiven Einheit *im Bewuſstſeyn* beſtimmt wird; und man kann den Unterſchied zwiſchen dem analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile auch damit erklären, daſs beym analytiſchen Urtheile mit dem Gegenſtande daſſelbe Merkmal *im Bewuſstſeyn* verbunden wird, welches durch das ſynthetiſche Urtheil vermittelſt der Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Anſchauung *vor dem Bewuſstſeyn* erzeugt wurde.

Wir wollen das jedem Urtheile weſentliche *Prädikat* und *Subjekt* die *logiſche Materie*, die *ſynthetiſch beſtimmte Beziehung* derſelben aber zur objektiven Einheit, die Art und Weiſe wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der objektiven Einheit zuſammengefaſst iſt, die *logiſche Form der Urtheile* nennen. Die verſchiedenen Verhältniſſe, welche die logiſche Materie und die logiſche Form der Urtheile zur objektiven Einheit haben können, müſſen von der in der Natur des Verſtandes beſtimmten Möglichkeit des Zuſammenfaſſens in die objektive Einheit abhängen, oder welches eben ſo viel heiſst, die verſchiedenen Arten dieſer Verhältniſſe, ſind nur durch eben ſo viele verſchiedene Arten des dem Verſtande eigenthümlichen Zuſammenfaſſens, oder durch eben ſo vielerley *Funktionen* des Verſtandes beym Urtheilen möglich.

Durch

Durch jene Verhältniſſe alſo müſſen ſich die verſchiedenen *logiſchen Formen* der Urtheile angeben und erſchöpfen laſſen. Wir wollen alſo hier die möglichen Verhältniſſe der logiſchen Materie und Form zur objektiven Einheit aufſuchen.

Die logiſche Materie des Urtheils

Beſteht *erſtens* aus dem *Subjekte;* und dieſes verhält ſich zur *objektiven Einheit* des Prädikates, oder zum Merkmale entweder wie *Einheit*, oder wie *Vielheit* *), oder wie *Vielheit* und *Einheit zugleich.* Im erſten Falle wird *Ein* Subjekt, im zweyten werden *mehrere*, im dritten *alle* in die objektive Einheit des Prädikates zuſammengefaſst; und das Prädikat gilt entweder von *Einem* Subjekte, oder von *vielen*, oder von *allen* Subjekten; und das Urtheil iſt entweder ein *Einzelnes*, oder ein *Partikuläres* oder ein *Allgemeines* Urtheil.

Die logiſche Materie beſteht *zweytens* aus dem *Prädikate*, und dieſes verhält ſich zur objektiven Einheit des Subjektes oder zum *Gegenſtande* wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit zugleich.* Im erſten Falle iſt das Prädikat in die objektive Einheit des Subjektes aufgenommen, im zweyten von derſelben ausgeſchloſſen, im dritten wird eben dadurch, daſs das Prädikat in die objektive Einheit des Subjekts aufgenommen wird, etwas vom Subjekte ausgeſchloſſen, durch das Prädikat wird etwas im Subjekte *geſetzt*, oder etwas vom

*) *Vielheit* ſoll hier nur ſo viel als *Mannigfaltigkeit überhaupt* bezeichnen, in wie ferne ſie der *Einheit* entgegengeſetzt iſt.

vom Subjekte *genommen*, oder *zugleich* etwas *gesetzt* und *genommen*, und das Urtheil ist entweder *Bejahend*, oder *Verneinend*, oder unendlich (*Indefinitum*).

Die logische Form des Urtheils

Besteht aus dem Zusammenfassen in die objektive Einheit, und ist bestimmt *erstens* in Rücksicht des Zusammenzufassenden, *zweytens* in Rücksicht des Zusammenfassenden selbst; das heisst, in Rücksicht auf das Prädikat und Subjekt in wie ferne *beyde zusammengenommen* sich auf die Einheit des Objektes beziehen, und in Rücksicht auf das zusammenfassende Subjekt (das Denkende), in wie ferne das *Zusammenfassen* auf dasselbe bezogen wird.

In der *ersten* Rücksicht verhält sich das Subjekt und Prädikat in der objektiven Einheit zusammengefasst wie *Einheit*, oder wie *Vielheit*, oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefasst zur objektiven Einheit wie Einheit, so machen sie zusammen nur ein *Einziges* Objekt aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *innerlich* verknüpft als *Merkmal* mit dem *Gegenstande*, und das Urtheil ist *Categorisch*.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefasst zur objektiven Einheit wie Vielheit, so machen sie zusammen zwey verknüpfte Objekte aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *äusserlich* verknüpft, als *Folge* mit dem *Grunde*, und das Urtheil ist *Hypothetisch*.

Verhält

Verhält sich endlich Subjekt und Prädikat zusammengefaſst zur objektiven Einheit wie *Vielheit* und *Einheit zugleich*; so machen sie zusammengenommen Ein aus mehreren Objekten bestehendes Objekt, eine *Gemeinschaft* aus, und das Prädikat ist mit dem Subjekte innerlich und äusserlich verknüpft als ein Glied das mit dem andern zusammengenommen ein System ausmacht, und folglich das andere, mit dem es zusammengenommen Merkmal des *Ganzen* ist, von sich als den *anderen Theil* ausschlieſst, und das Urtheil ist *Disjunktiv*.

In der *zweyten* Rücksicht ist das Verhältniſs des Zusammenfassenden zum Zusammenfassen in die objektive Einheit bestimmt. Da das zusammenfassende, das vorstellende *Ich* als Subjekt des Verstandes, nur durch das Bewuſstseyn des Zusammenfassens vorstellbar ist, oder durch das Bezogenwerden des Zusammenfassens auf das Subjekt, so kann das Verhältniſs zwischen der Handlung des Zusammenfassens und dem Zusammenfassenden, in wie ferne dieses vorstellbar ist, nur aus dem Verhältnisse des Zusammenfassens zu dem Bezogenwerden eben dieses Zusammenfassens aufs Subjekt, oder welches eben so viel heiſst, aus dem Verhältnisse zwischen dem *Bewuſstseyn* und dem *Zusammenfassen* bestehen.

Das Bewuſstseyn verhält sich nun zum Zusammenfassen entweder wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Im ersten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewuſstseyn *innerlich* verknüpft, geht im Bewuſstseyn selbst vor; es wird wirklich zusammengefaſst, und das Urtheil ist *assertorisch*.

Im

Im zweyten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *äusserlich* verknüpft, geht nicht selbst im Bewusstseyn vor, sondern wird als etwas vom Bewusstseyn verschiedenes vorgestellt, kommt im Bewusstseyn nicht als Handlung, sondern als Handlungsweise, nicht als wirkliche, sondern als bloss mögliche Handlung vor; und das Urtheil ist *problematisch*.

Im dritten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *innerlich* und *äusserlich* verknüpft, die blosse Vorstellung des Zusammenfassens ist vom wirklichen Zusammenfassen unzertrennlich, das im Bewusstseyn vorgestellte Zusammenfassen, wird eben darum auch im Bewusstseyn vorgenommen; die wirkliche Handlung des Zusammenfassens wird im Bewusstseyn durch ihre Möglichkeit bestimmt, und das Urtheil ist *apodiktisch*.

Es müssen also bey *jedem Urtheile* v i e r e r l e y Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt seyn; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger *innere*, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich. 1) Das Verhältniss des Subjektes zur objektiven Einheit, oder die *Quantität* des Urtheils. 2) Das Verhältniss des Prädikates zur objektiven Einheit, oder die *Qualität* des Urtheils. 3) Das Verhältniss des Subjektes und Prädikates zusammengenommen zur objektiven Einheit, oder die *Relation* des Urtheils; und endlich das Verhältniss der in allen drey Rücksichten bestimmten objektiven Einheit, oder des Urtheils selbst, zum Bewusstseyn, oder die *Modalität* des Urtheiles.

Quantität

Quantität, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* sind also logische, durch die Natur des Verstandes bestimmte, Modifikationen *jedes* Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derselben drey verschiedene untergeordnete Modifikationen möglich sind, entstehen durch sie *zwölf besondere Formen* der Urtheile, von denen *vier*, nämlich aus jedem der vier Arten von Modifikationen *eine* der unter ihr enthaltenen *drey* Formen, jedem Urtheile zukommen müssen.

Ich nenne diese Formen der Urtheile die *ursprünglichen*, weil sie jedem Urtheile für sich allein betrachtet, zukommen müssen, und die innere Natur desselben ausmachen; während alle anderen Beschaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem anderen zukommen, blofs *äussere* Verhältnisse und *abgeleitete* Formen sind; z. B. die *enunciationes Identicae*, *compositae*, *comparativae*, *exceptivae*, *exclusivae* u. s. w., die daher von einigen Gegnern der kritischen Philosophie sehr mit Unrecht an der von *Kant* zuerst aufgestellten, aber freylich noch nicht so ganz bestimmt deducierten, Tafel der *ursprünglichen Formen der Urtheile* vermifst worden sind.

Die *Vorstellungen* aller zwölf Formen der Urtheile bestehen 1) aus den in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellten Vorstellungen *à priori*, nämlich des *Mannigfaltigen* (oder Vielen in weiterer Bedeutung) und der *Einheit des Mannigfaltigen*; 2) aus den verschiedenen *Verbindungsarten* des Mannigfaltigen. — Ihr ganzer Inhalt kann also nur im *Vorstellungsvermögen, in wie ferne dasselbe Verstand hat*, und folglich nur *à priori* bestimmt seyn.

Wie

Wie sich die allgemeine Form des Urtheilens zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form Gegenstände zu denken verhält: so verhalten sich die besondern Formen des Urtheilens zu den besonderen Formen der Begriffe, oder den Formen Gegenstände zu denken, den *Kategorien.*

A priori bestimmte Handlungsweise des Verstandes.

In den Formen der Urtheile.	*In den Kategorien.*
I.	
Quantität.	
Einzelne	*Einheit*
Partikuläre	*Vielheit*
Allgemeine Urtheile	*Allheit* der Gegenstände.
II.	
Qualität.	
Bejahende	*Realität*
Verneinende	*Negation*
Unbestimmte Urtheile	*Limitation* der Gegenstände.
III.	
Relation.	
Kategorische	*Substanzialität*
Hypothetische	*Kaussalität*
Disjunktive Urtheile	*Koncurrenz* der Gegenstände.

IV.

Modalität.

Assertorische	*Wirklichkeit*
Problematische	*Möglichkeit*
Apodiktische Urtheile	*Nothwendigkeit* der Gegenst.

Wie die Formen der Urtheile in *zwey Hauptklassen* zerfallen, in derer einen das Verhältniſs zwischen dem *logischen Stoffe* (dem Subjekte und dem Prädikate) und der objektiven Einheit, und in der anderen das Verhältniſs zwischen der *logischen Form* der Urtheile und der objektiven Einheit bestimmt ist: so bestehen die durch die Formen der Urtheile bestimmten *Kategorien* aus zwey korrespondirenden Hauptklassen, wovon die eine mit gutem Fuge die *Mathematische*, die andere die *Dynamische* heissen kann. Die Erste betrifft nämlich lauter solche Prädikate, die in der Anschauung, und in so ferne *mathematisch* bestimmbar sind; indem nämlich durch sie entweder vermittelst der *Quantität* bestimmt ist, wie *vielmal* ein Subjekt in Rücksicht auf ein Prädikat als objektive Einheit; — vermittelst der *Qualität* aber, ob das Prädikat in der objektiven Einheit des Subjektes *positiv* oder *negativ*, oder *begränzt* gesetzt sey. Die zweyte hingegen betrifft lauter solche Prädikate, die den Gegenständen in Rücksicht auf die *Existenz* derselben beygelegt werden, und die nicht an der Materie des Urtheilens, sondern an der blossen Form selbst, nicht an der Anschauung, sondern am blossen Begriffe, an dem Zusammenfassen, der *Kraftäusserung* des Gemüthes bestimmt sind.

Die

Die mathematischen Kategorien.

1) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Quantität* zu, in wie ferne sein Verhältniss als *Subjekt* zur objektiven Einheit eines *Prädikates* bestimmt ist. Verhält sich das Subjekt wie *Einheit*, so kommt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen* Einheit zu, die von der *objektiven* Einheit wohl unterschieden werden muss; verhält es sich wie Vielheit, so kömmt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen Vielheit* zu, die von dem Mannigfaltigen überhaupt, als der Form des Stoffes genau zu unterscheiden ist; verhält er sich aber wie Einheit und Vielheit zugleich, so kommt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen Allheit* zu, die ich von der *Totalität* überhaupt, von der in der Folge die Rede seyn wird, nicht weniger sorgfältig unterschieden wünsche. *Einheit des Prädikates* ist in dem Begriff der Grösse ein eben so wesentliches Merkmal, als die Vielheit des Subjektes, und ihr zufolge wird die Grösse als *Vielheit* des Gleichartigen, dessen was *Ein* und *ebendasselbe* Prädikat hat; die numerische Einheit aber als Einheit des Gleichartigen, gedacht. Die Quantität kann *nur durch alle drey* ihr untergeordnete Kategorien als *bestimmte Grösse* gedacht werden; und jede bestimmte Grösse hat quantitative Einheit, Vielheit und Allheit.

2) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Qualität* zu, in wie ferne das Verhältniss seines Prädikates zur objektiven Einheit, die ihm als Subjekt zukömmt, bestimmt ist. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit; so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit des Subjek-

tes entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen aufgenommen, d. h. im Subjekte *positiv* gesetzt wird; und dem Gegenstande kommt dadurch das Prädikat der *Realität* zu. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Vielheit, so ist es etwas das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, aus dem Inbegriff des Mannigfaltigen ausgeschlossen, d. h. im Subjekte *negativ* gesetzt wird, und dem Gegenstande kömmt in so ferne das Merkmal der *Negation* zu. Verhält es sich endlich zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit und Vielheit zugleich: so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen so aufgenommen wird, daſs das Aufnehmen zugleich ausschlieſst; im Subjekte wird durch das Positive zugleich etwas negativ gesetzt, und dem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Limitation* zu. Vielheit, d. i. Mannigfaltigkeit des Zusammenzufassenden im Subjekte (qualitative Vielheit) ist dem Begriffe der *Qualität* eben so wesentlich, als die Einheit jedes dieser Prädikate (qualitative Einheit) und dem zufolge wird die *Qualität eines Gegenstandes*, als der Inbegriff, der in einem Subjekte zusammengefaſsten positiven und negativen Merkmale, des *qualitativen Vielen*, und jedes dieser Merkmale (*eine* Qualität des Gegenstandes) entweder als eine positive oder negative, *qualitative* Einheit, oder als beydes zugleich gedacht. Die *bestimmte Qualität* des Gegenstandes selbst (nicht die Qualität überhaupt) kann nur durch *alle drey* dem Begriffe der Qualität untergeordnete Kategorien, Realität, Negation und Limitation gedacht werden.

Die

Die dynamischen Kategorien.

3) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Relation* zu, in wie ferne das Verhältnifs, das er als Subjekt mit einem gewissen Prädikate *zusammengenommen* zu der (gemeinschaftlichen) objektiven Einheit hat, *gegenseitig* bestimmt ist.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit, wie Einheit: so sind sie in der objektiven Einheit *innerlich* verknüpft; sie *gehören* dann nicht nur zu *Einem* Objekte, sondern *machen* selbst zusammen nur *Ein* Objekt *aus*, in welchem das Subjekt als das Objekt selbst, das Prädikat aber als etwas *im* Subjekte, ein *Merkmal*, gedacht werden mufs. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung in Rücksicht auf das Prädikat den Rang des Subjektes im strengsten Sinne; nämlich des Subjektes, das nicht Prädikat, nicht Merkmal eines Objektes, sondern Objekt ist; und das Prädikat ist in Rücksicht auf dasselbe Subjekt als Prädikat im strengsten Sinne bestimmt, d. h. als etwas, das nur durchs Verknüpftseyn mit einem andern (dem Subjekte) als Prädikat, objektive Einheit hat, in einem Objekte vorhanden ist. Dem Gegenstande kömmt dadurch in Rücksicht auf das, was an ihm Subjekt ist, das Merkmal des für sich bestehenden; der *Substanz* — auf das aber was an ihm Prädikat ist, das Merkmal des in einem andern bestehenden, des *Accidenz* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Vielheit; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* verknüpft; das Prädikat macht dann nicht mit dem Subjekt *Ein* Objekt, sondern ein besonders Objekt,

das aber nur *durch* das *Aeusserlichverknüpftseyn* mit dem Subjekte als ein Objekt gedacht werden kann, aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung den Rang eines Objektes, das wenn es gesetzt wird ein anderes Objekt als mit ihm verknüpft, setzt, welches, obschon es selbst ein Objekt ist, gleichwohl von jenem abhängt, und durch dasselbe bestimmt wird. Das eine heisst in dieser Rücksicht *Grund*, das andere *Folge*; und dem Gegenstande, in wie ferne er als Grund eines andern bestimmt ist, kömmt das Prädikat *der Ursache*; so wie dem andern, der durch jenen als Folge bestimmt gedacht wird, das Prädikat der *Wirkung* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Einheit und Vielheit zugleich; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* und *innerlich* verknüpft, und machen Ein aus zwey Objekten bestehendes Objekt aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung völlig gleichen Rang mit dem Prädikate, das ohne Unterschied auch die Stelle des Subjektes erhalten kann; *beyde zusammen* erhalten den Rang eines Gegenstandes, der aus mehreren Gegenständen besteht, die als Prädikate gedacht, *innerlich*, als Subjekte aber, mit einander *äusserlich* verknüpft sind, einander ausschliessen und *wechselseitig* bestimmen. Dem Gegenstande kömmt in dieser Rücksicht das Prädikat der *Gemeinschaft*, seinen Merkmalen aber das Prädikat der *Glieder*, und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur objektiven Einheit das Prädikat der *Koncurrenz* zu.

4) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Modalität* zu, in wie ferne sein Verhältniss als objektive

objektive Einheit (als Gegenstand) zum Bewufstseyn des Verstellenden bestimmt ist.

Verhält sich dasjenige, wodurch er als objektive Einheit gedacht wird, die Handlung des Zusammenfassens, zum Bewufstseyn wie Einheit; so kommt das Zusammenfassen im Bewufstseyn als nichts vom Bewufstseyn verschiedenes vor, so wird es im Bewufstseyn nicht vorgestellt, sondern vorgenommen, die Zusammenfassung in objektive Einheit geht wirklich vor, und dem Gegenstande kömmt das Prädikat des *Wirklichen* zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewufstseyn wie *Vielheit*; so kömmt das Zusammenfassen im Bewufstseyn als etwas von demselben verschiedenes vor, das heifst wird *in* demselben blofs vorgestellt, nicht vorgenommen; die Zusammenfassung in objektive Einheit geht nicht wirklich vor, sondern es wird nur ihre Form gedacht; und dem Gegenstand kömmt das Prädikat des *Möglichen* (des *blofs denkbaren* aber nicht gedachten) zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewufstseyn wie Einheit und Vielheit zugleich; so wird das Zusammenfassen eben dadurch, dafs es im Bewufstseyn vorgestellt wird, auch im Bewufstseyn vorgenommen; der Gegenstand wird dadurch, dafs er als denkbar vorgestellt wird, wirklich gedacht; seine Möglichkeit enthält den Grund seiner Wirklichkeit; und in dieser Rücksicht kömmt ihm das Prädikat der *Nothwendigkeit* zu.

Die Prädikate der *Modalität* bestimmen durchaus nichts an dem Gegenstande, als sein *Verhältnifs*

niſs zum Bewuſstſeyn, während die Prädikate der *Quantität*, *Qualität* und *Relation* nähere Beſtimmungen der objektiven Einheit ſelbſt ſind, und in ſo ferne als *innerliche* Prädikate des Gegenſtandes gedacht werden müſſen. Man urtheile mit welchem Rechte man dieſe Prädikate den *Dingen an ſich* bisher beygelegt hat.

„So hinge alſo auch die *Wirklichkeit eines Gegenſtandes* bloſs vom wirklichen Gedachtwerden deſſelben, und folglich vom bloſſen Denken ab? und dieſs wäre kein offenbarer grober Idealismus?“ — Die Wirklichkeit des Gegenſtandes, in wie ferne er *bloſs gedacht* wird, nichts als objektive Einheit iſt, hängt in der That auch nur vom wirklichen Zuſammenfaſſen, vom Denken ab; und es iſt hier nur von den Prädikaten die Rede, die durch die Form des Denkens beſtimmt ſind, und deren Wirklichkeit folglich ſchlechterdings davon abhängt, daſs wirklich gedacht werde, daſs ſich die Form des Denkens wirklich äuſſere. Aber auch nur die Wirklichkeit des *gedachten* Gegenſtandes hängt vom bloſſen Denken ab; die Wirklichkeit des (nicht bloſs durch einen Begriff gedachten ſondern angeſchauten) Gegenſtandes hängt von dem *Afficiertſeyn* durch den gegebenen Stoff ab. — Von der Wirklichkeit des *Dinges an ſich* aber iſt keine andere als eine widerſprechende Vorſtellung, ein bloſſes Blendwerk, möglich. Der Ausdruck *wirklich*, der von *Wirken* abſtammt, bezeichnet dasjenige was an der Vorſtellung Produkt eines *Wirkens* iſt. Alle *Realität*, alle Wirklichkeit in unſren Vorſtellungen, muſs ein Produkt eines *Wirkens* ſeyn. — Die *Subjektive*, eines *Wirkens* unſrer Spontaneität, die *Objektive* eines *Wirkens* von Dingen auſſer

uns

uns auf unſere Receptivität. In wie ferne ein Gegenſtand bloſs gedacht wird, in ſo ferne iſt ſeine Vorſtellung, die Vorſtellung der objektiven Einheit, ein bloſſes Produkt des Verſtandes; eine Vorſtellung, die in ſo ferne bloſs *ſubjektive* Realität hat, und die Wirklichkeit, die dem Gegenſtande beygelegt wird, iſt bloſs *logiſche* Wirklichkeit, die vom Wirken der Spontaneität abhängt. In wie ferne aber der gedachte Gegenſtand *auch* angeſchaut wird, die objektive Einheit ſich auf ein durch von auſſen afficiert ſeyn gegebenes Mannigfaltige, woraus ſie hervorgebracht iſt, bezieht, in ſo ferne hat die Vorſtellung *objektive* Realität, und die Wirklichkeit, die ihrem angeſchauten Gegenſtande beygelegt wird, iſt nicht bloſs logiſche Wirklichkeit, ſondern *Reale*, die von einem *Wirken* des Dinges auſſer uns, das unſre Receptivität afficiert hat, abhängt, ungeachtet ſie nur durch das *Denken*, das Zuſammenfaſſen desjenigen, was in der Anſchauung durch fremdes Wirken gegeben iſt, als *Wirklichkeit* gedacht werden kann.

Die drey angeführten und bisher nur poſitiv beſtimmten Prädikate der *Modalität* können aber auch *negativ* beſtimmt ſeyn. Wird nämlich das Prädikat, durch deſſen Zuſammenfaſſen mit dem Subjekte die objektive Einheit erzeugt würde, nicht mit dem Subjekte zuſammengefaſst, ſo wird auch das Subjekt nicht als Gegenſtand gedacht, und es kömmt ihm in ſo ferne das Prädikat des Nichtwirklichen zu. Läſst ſich aber das Prädikat, durch deſſen Zuſammenfaſſen mit dem Subjekte die objektive Einheit entſtehen müſste, nicht mit demſelben zuſammenfaſſen, ſo wird das Subjekt als etwas Nichtdenkbares gedacht; und es kömmt ihm in

ſo ferne das Prädikat des *Unmöglichen* zu. Wird endlich das Prädikat mit dem Subjekte zwar in objektive Einheit zuſammengefaſst, doch ſo, daſs dieſs Zuſammenfaſſen nicht durch die bloſſe Vorſtellung deſſelben, das wirkliche Denken, nicht durch die Denkbarkeit; die Wirklichkeit, nicht durch die bloſſe Möglichkeit beſtimmt wird; ſo kömmt dem Subjekte das Prädikat des *Zufälligen* zu.

Es haben alſo beyde *dynamiſchen* Klaſſen der Kategorien *Korrelata*, das heiſst ſie beſtehen jede aus zweyen ſich auf einander beziehenden Begriffen: *Subſtanz* und *Accidenz*, *Urſache* und *Wirkung* ſyſtematiſches *Ganzes* und *Theile*, *Wirklichkeit* und *Nichtwirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*, *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*. Die mathematiſchen hingegen haben keine Korrelata, und der Grund davon iſt, daſs die letztern aus dem einſeitigen Verhältniſſe entweder des Subjektes oder des Prädikates allein zur objektiven Einheit, die erſtern aber aus dem Verhältniſſe des in die objektive Einheit zuſammengenommenen Subjektes und Prädikates — beſtehen, welches in Rückſicht auf die *objektive* Einheit *wechſelſeitig* durch *Relation*, in Rückſicht auf das *Bewuſstſeyn* aber durch ein poſitives oder negatives Zuſammenfaſſen als poſitive oder negative *Modalität* beſtimmt ſeyn muſs.

Die Kategorien ſind alſo urſprünglich nichts anderes als beſtimmte Formen der Zuſammenfaſſung in objektive Einheit, beſtimmte Handlungsweiſen des Verſtandes, und in wie ferne in der Handlungsweiſe des Verſtandes ſeine Natur beſteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verſtandes in wie ferne dieſelbe begreiflich iſt. Wer nun weiter

ter fragen wollte: *wie* der Verftand zu diefer beftimmten Handlungsweife gelange, würde fehr ungereimt fragen. Die in den von mir entwickelten Kategorien auf die einfachften *vorftellbaren* Elemente zurückgeführte Handlungsweife des Verftandes ift die Gränze alles deffen, was vom Verftande begreiflich, ja auch nur vorftellbar ift, eine Gränze, die man nicht überfchreiten kann, ohne fich ins gränzenlofe Gebieth des Nichtvorftellbaren zu verlieren. Der Verftand, der zu aller Erklärung vorausgefetzt werden mufs, kann in fo ferne nicht felbft erklärt werden; und feine einmal erkannte Handlungsweife, durch welche das Denken beftimmt ift, läfst fich keineswegs ihren äuffern Gründen nach durchs Denken beftimmen.

Der Verfuch, die Handlungsweife des Verftandes von den vorgeftellten Gegenftänden, und zwar von den als *Dinge an fich* gedachten Gegenftänden, ableiten zu wollen, war freylich bey dem bisher allgemeinen Verkennen des Vorftellungsvermögens unvermeidlich; mufs aber wohl mit dem mifsverftandenen Begriffe des *Dinges an fich* von felbft wegfallen. Da die Vorftellung des Gegenftandes als Gegenftand eine Wirkung des Verftandes ift, fo müfste die Handlung, durch welche diefe Wirkung hervorgebracht wird, eine Wirkung ihrer Wirkung (des Gegenftandes in wie ferne er als Gegenftand gedacht wird) feyn, wenn fie durch den gedachten Gegenftand beftimmt würde. Da uns von den Dingen auffer uns nicht die Vorftellung felbft, fondern nur Stoff der Vorftellung gegeben feyn kann; fo kann uns auch nicht die Vorftellung des beftimmten Gegenftandes, fondern nur der rohe Stoff derfelben, das bloffe empirifche Man-

Mannigfaltige gegeben seyn, welches aber erst im Gemüthe auf Einheit gebracht, vorgestellt werden muss, bevor es durch den Verstand in eine Einheit des *Vorgestellten* zusammengefasst werden kann. Dasjenige nun worin dieses blosse Zusammenfassen besteht, oder vielmehr die bestimmte Weise dieses blossen Zusammenfassens, gehört dem Zusammenfassenden, d. i. der Spontaneität, an, die dadurch ihren Rang als *Verstand* erhält. Ob und in wie ferne die der Spontaneität eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen an sich gegründet sey? oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der ihren Sinn versteht und die Gränzen der Vorstellbarkeit kennt.

§. LXXIII.

Die reinen Vorstellungen der Kategorien sind Vorstellungen und zwar *Begriffe à priori*, und in so ferne Vorstellungen *nothwendiger* und *allgemeiner* Merkmale der durch den Verstand bestimmten Gegenstände.

Die Kategorien selbst sind keine Vorstellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber sie sind *Formen* der Begriffe, und in wie ferne sie vorstellbar sind, Gegenstände von Vorstellungen, und zwar solche Gegenstände, die nicht unmittelbar durch Anschauung, sondern nur durch Begriffe vorgestellt werden können, deren Vorstellungen also Begriffe sind. Wirklich können die Formen der objektiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein *vorgestelltes* Mannigfaltige, vorgestellt, d. h. gedacht werden. In wie ferne nun die Formen

der

der objektiven Einheit durch die Handlungsweife des Verftandes beftimmt find, in fo ferne find die *Kategorien* Gegenftände, die vor aller Vorftellung im bloffen Gemüthe beftimmt find, und denen in ihren Vorftellungen kein durchs Afficiertwerden beftimmter Stoff, fondern lediglich die *a priori* gedachte, das heifst, auf eine Vorftellung *a priori* (das vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweife der Spontaneität, entfpricht. Die Kategorien werden *rein* vorgeftellt, wenn man fie von allem Empirifchen, durchs Afficiertfeyn Gegebenen, und von den Formen der Anfchauung dem bloffen Raume und der bloffen Zeit abgefondert vorftellt. Als Gegenftände diefer reinen Vorftellungen find fie durch den *bloffen Verftand* und das bloffe *Vorftellungsvermögen* *überhaupt*, unabhängig von der *Sinnlichkeit*, *à priori* beftimmt; obwohl fie fich auf Anfchauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit beftimmt feyn müffen, wenn fie Merkmale nicht blofs denkbarer, fondern Erkennbarer (d. h. denkbarer und anfchaulicher) Gegenftände werden follen, wie weiter unten beftimmter gezeigt wird. Man kann die reinen Vorftellungen der Kategorien mit Recht die *Stammbegriffe* des reinen Verftandes nennen, vorausgefetzt, dafs man unter diefem Ausdrucke keine angebohrnen Vorftellungen, fondern Begriffe verftehe, die unmittelbar aus dem reinen Verftande abftammen, obwohl fie nicht vor der Erfahrung, im Bewufstfeyn entftehen können.

Durch objektive Einheit wird der Gegenftand als *Gegenftand überhaupt*, und durch die *Kategorien* als *beftimmter Gegenftand* gedacht. Iedes Urtheil muls Quantität, Qualität, Relation und Modalität

dalität haben, das heifst, es ist keine eigentliche Verstandeshandlung möglich, die nicht durch die Handlungsweise des Verstandes aus diesen vier Gesichtspunkten bestimmt seyn müfste. Es ist also auch kein Begriff eines bestimmten Gegenstandes, der nur durch ein synthetisches Urtheil erzeugt werden kann, möglich, auffer dafs seine Form aus eben diesen vier Gesichtspunkten bestimmt sey. Ieder *bestimmt gedachte* Gegenstand mufs, in wie ferne er bestimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden. Die Kategorien *müssen* also allen bestimmten Gegenständen beygelegt werden, weil diese *nur* durch jene bestimmt gedacht werden *können*, d. h. die Kategorien sind *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der bestimmten Gegenstände.

Durch diese einleuchtende bey jeder anderen Ableitung der Kategorien aber unerweisliche *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der allgemeinsten Prädikate der erkennbaren Dinge, sollte doch die *Kritik der Vernunft*, die den Ursprung der Kategorien im reinen Verstande zuerst und nur auf einem anderen Wege gezeigt hat, gegen den Einwurf, *dafs sie die Gewifsheit des menschlichen Wissens aufhebe*, gesichert gewesen seyn. Wie? bestünde die Gewifsheit unsres Wissens nicht im Bewufstseyn der Nothwendigkeit gewisser Urtheile? Und wie soll diese Nothwendigkeit einleuchtender erwiesen werden können, auffer wenn gezeigt wird, dafs sie ihren Grund in der Natur des Verstandes selbst haben. Oder ist ein Urtheil nicht nothwendig, in wie ferne es der Form gemäfs ist, unter welcher der Verstand allein urtheilen kann? Ist nicht das Merkmal eines Gegenstandes nothwendig und allgemein,

mein, wenn es an fich nichts anderes als die Form ift, unter welcher allein ein beftimmter Gegenftand fich denken läfst? Ift nicht jede Nothwendigkeit nur als Bedingung des Wirklichen erweislich; aber ift fie auch wenn fie als Bedingung des Wirklichen aufgeftellt ift, wirklich erwiefen? Wenn man fich alfo nur eines einzigen wirklich als beftimmt vorgeftellten Gegenftandes bewufst ift, fo mufs man fich auch der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorien bewufst feyn, weil durch fie die wirkliche Vorftellung des beftimmten Gegenftandes allein möglich ift. Woher hingegen diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn die Kategorien *à pofteriori* durch ein bloffes Afficiertfeyn beftimmt wären, und als empirifche Merkmale den Dingen an fich angehörten? Könnte dann ihre Nothwendigkeit im Bewufstfeyn anders als durch *Gewohnheit* erklärt, und ihre Allgemeinheit für *weiter reichend als die Zahl* der in der Erfahrung vorgekommenen Fälle angenommen werden?

§. LXXIV.

Die Kategorien gehören in Beziehung auf das Vorftellungsvermögen überhaupt dem Verftande in *engerer*, in Beziehung auf die Sinnlichkeit aber dem Verftande in *engfter Bedeutung* an.

Die *Kategorien* find *a priori* beftimmte Handlungsweifen der Spontaneität des Vorftellungsvermögens, beftimmte Verbindungsarten des vorgeftellten Mannigfaltigen. Sie laffen fich daher ohne ein *vorgeftelltes* Mannigfaltige fo wenig denken, als die Form der Vorftellung, die durch Verbindung

dung eines Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit ohne ein Mannigfaltiges überhaupt. Aber das vorgestellte Mannigfaltige, das den Kategorien als Stoff untergelegt werden *muss*, wenn sie vorgestellt werden sollen, ist nur dann ein ***unter der allgemeinen Form der Anschauung*** vorgestelltes Mannigfaltige, wenn sie auf ein durch die Art des Afficiertwerdens gegebenes Mannigfaltige bezogen, und folglich als Formen der Erkennbarkeit gedacht werden sollen. Werden sie hingegen ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach als Formen der blossen ***Denkbarkeit*** vorgestellt, so darf das Mannigfaltige, das ihnen als Stoff untergelegt wird, nicht das durch die Anschauung *a priori* in der Zeit, sondern nur das durch die Vorstellung des Mannigfaltigen *a priori* überhaupt vorgestellte Mannigfaltige seyn, welches in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellt ist. Denn in wie ferne die Kategorien in der blossen Spontaneität bestimmt sind, betreffen sie bloss die Handlung der Spontaneität, nicht den Stoff dieser Handlungen, sind sie blosse Merkmale der objektiven Einheit, nicht eines gewissen Stoffes, blosse Formen des Verbindens, nicht Formen des zu verbindenden Mannigfaltigen. Die besondere, durch die Natur der Sinnlichkeit bestimmte Form des Mannigfaltigen gehört also keineswegs unter die Merkmale der blossen Kategorien, sondern nur das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, oder die Vorstellung der allgemeinen Form des Stoffes überhaupt. Die Kategorien sind also nicht bloss unabhängig von der Sinnlichkeit, ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen, d. h. ohne die blosse Zeit, denkbar, sondern müssen auch, wenn sie ohne Beymischung alles fremdartigen in

ihrer

ihrer ursprünglichen Reinheit und ihrem eigentlichen Wesen nach, gedacht werden sollen, unabhängig von der Sinnlichkeit und abgesondert von der Zeit gedacht werden. Daher die *Ewigkeit* der logischen Wesen.

Die rein - vorgestellten Kategorien beziehen sich also durch das *a priori* vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, dessen durch den Verstand bestimmte Verbindungsarten sie sind, nicht auf die Sinnlichkeit, sondern auf das Vorstellungsvermögen überhaupt. Sie sind Verbindungsarten des vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt, ohne Rücksicht, ob diess Mannigfaltige durch Sinnlichkeit vorgestellt sey oder nicht; folglich eigenthümliche Handlungsweisen desjenigen Vermögens, welches durch die Verbindung des Vorgestellten Vorstellungen erzeugt, oder welches eben so viel heisst, sie gehören dem *Verstande in engerer Bedeutung*, an.

Der Verstand in engster ist vom Verstande in engerer Bedeutung in nichts unterschieden, als dass dieser nur auf das Vorstellungsvermögen *überhaupt*, jener aber auf das *sinnliche* Vorstellungsvermögen sich bezieht. Es ist eine und ebendieselbe Spontaneität, welche nach ebendenselben in ihrer Natur bestimmten Handlungsweisen (den reinvorgestellten *Kategorien*) als Verstand in engerer Bedeutung das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, als Verstand in engster aber das durch Anschauung vorgestellte Mannigfaltige verknüpft. Ebendieselben Kategorien also, welche in ihrer Beziehung auf das Vorstellungsvermögen überhaupt, dem Verstande in engerer Bedeutung angehören, gehören in ihrer Beziehung auf die Sinnlichkeit dem Verstande

in engster Bedeutung an, der sich von jenem nur durch seine bestimmte Beziehung auf die Sinnlichkeit unterscheidet.

Wird also den *Kategorien* die Vorstellung *à priori* des Mannigfaltigen überhaupt als Stoff untergelegt, so gehören sie dem Verstand in engerer — wird ihnen die vorgestellte allgemeine Form der Anschauung überhaupt untergelegt, so gehören sie dem Verstande in engster Bedeutung an, dessen Natur in der Beziehung der Handlungsweise der Spontaneität auf die Form der Anschauung bestehen muss.

§. LXXV.

Die Kategorien in ihrer bestimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen (die blosse Zeit) vorgestellt, heissen *Schemate* und sind in folgender Tafel erschöpft.

(1)

Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe

Zahl.

(2)

Qualität in der Zeit, oder Zeitinhalt

Grad.

(3)

Relation in der Zeit oder Zeitordnung

Beharrlichkeit.

Bestimmte Succession.

Bestimmtes Zugleichseyn.

(4)

(4)

Modalität in der Zeit, oder Zeitinbegriff

Seyn zu irgend einer	
Seyn in einer bestimmten	*Zeit.*
Seyn zu aller	

(1) Um sich zu überzeugen, dafs die reine Vorstellung der *Zahl* aus der auf die Vorstellung der *blossen Zeit* bezogenen Vorstellung der *bestimmten Quantität* bestehe, darf man nur den Begriff des *Zählens* bestimmt genug zergliedern. Zählen heifst nämlich: gleichartige Einheiten nach einander zu einander hinzuthun (successive, d. h. in der Zeit verbinden), und das Produkt dieser Operation, die *Zahl*, ist eine Quantität, welche aus einer in der Zeit vollendeten Zusammenfassung vieler Einheiten besteht; Quantität, welche durch alle drey untergeordnete Kategorien bestimmt ist, und in deren Vorstellung Einheit, Vielheit und Allheit, *in wie ferne* sie sich in der Zeit bestimmen lassen, als wesentliche Merkmale enthalten sind.

Es ist nur ein *einziges* Schema der Quantität, nämlich die *Zahl*, möglich. Da die blosse Zeit *nur* als ein *Mannigfaltiges* vorgestellt werden kann, so kann die Kategorie der *quantitativen Einheit* allein unmöglich ein unmittelbares Merkmal der blossen Zeit seyn; und da die blosse Zeit als ein *unbegränztes* Nacheinanderseyn gedacht werden muss, so läfst sich ohne Widerspruch eben so wenig die Kategorie der *quantitativen Allheit* auf sie beziehen, wodurch sie als *alle Zeit*, d. h. als ein

 vollen-

vollendetes Ganze, und folglich ohne weitere *Folge*, und folglich begränzt, gedacht werden müſste. Die Zeit läſst ſich alſo eigentlich nur durch die Kategorie *der Vielheit* beſtimmen. In wie ferne aber unter quantitativen Vielheit, Vielheit der Subjekte ebendeſſelben Prädikates, gleichartiger Einheiten und unter beſtimmter Vielheit nur Einheit dieſes gleichartigen Vielen gedacht werden muſs, in ſo ferne kann die Vielheit in der Zeit nur als Einheit des nacheinander beſtimmten gleichartigen Vielen, d. h. *als Zahl*, und durch alle drey Kategorien der Quantität beſtimmt, vorgeſtellt werden.

Die Quantität iſt nur in ihrer beſtimmten Beziehung auf die Zeit, d. i. als *Zahl* erkennbar. Wie denn auch die Quantität im Raume nur durch *Meſſen* vermittelſt eines als *numeriſche Einheit* angenommnen Theiles ſich beſtimmt erkennen läſst.

(2) Um ſich zu überzeugen, daſs die *reine* Vorſtellung *des Grades* aus der Vorſtellung der in der Zeit beſtimmten Qualität beſtehe, darf man ſich nur über den beſtimmten Begriff eines Grades überhaupt genaue Rechenſchaft abfordern. Grad heiſst nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung die *Quantität der Qualität*, Gröſse der Beſchaffenheit, intenſive Gröſse, Vielheit ohne Extenſion; eine Vielheit alſo die nicht im Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen beſteht, nicht im Raume, ſondern in der bloſſen Zeit beſtimmt iſt; nicht durch den äuſſeren, ſondern lediglich durch den inneren Sinn angeſchaut werden kann. Was in der Zeit angeſchaut werden ſoll, muſs in der Zeit gegeben ſeyn, oder in dem inneren Sinne durch ein Afficiertſeyn vorkommen, es muſs ihm eine *Empfindung* ent-

entſprechen. Wenn nun dasjenige, dem eine Empfindung entſpricht, beſtimmt gedacht werden ſoll, ſo kann dieſs nur dadurch geſchehen, daſs das Mannigfaltige, welches durch den inneren Sinn angeſchaut wird (die Veränderung in uns) durch den Verſtand den Kategorien der beſtimmten Qualität gemäſs zuſammengefaſst, und folglich als eine mit Negation verbundene (limitirte) Realität gedacht, d. h. daſs ihm das Prädikat des *Grades* beygelegt werde.

Da nämlich alle Empfindung unter der allgemeinen Form aller ſinnlichen Vorſtellung, der bloſſen Zeit, ſteht; ſo muſs die *Realität*, die mehr als bloſſe Kategorie, mehr als leere Gedankenform, mehr als logiſche Bejahung ſeyn ſoll, einen durchs Afficiertſeyn gegebenen Stoff haben; es muſs ihr ein Gegebenes durch Empfindung eine Veränderung in uns, ein Erfüllen der Zeit entſprechen. Die erkennbare (nicht bloſs denkbare, logiſche,) Realität muſs alſo als *erfüllte Zeit*, als ein *Seyn in der Zeit*, ſo wie die *Negation*, die mehr als eine logiſche Funktion des Verneinens ſeyn ſoll, als Negation in der Zeit, *leere Zeit*, *Nichtſeyn in der Zeit* gedacht werden. Der Unterſchied zwiſchen dieſem mehr als logiſchem *Etwas* und *Nichts* beſteht dann in dem Unterſchiede zwiſchen der erfüllten und der leeren Zeit. Ein und ebenderſelbe Zeittheil kann nämlich durch Empfindung mehr oder weniger erfüllt ſeyn, das Etwas in der Zeit kann ſich mehr oder weniger dem *Nichts* in der Zeit nähern, die Realität kann mehr oder weniger durch Negation beſtimmt, limitirt ſeyn; ſie kann einen gröſſeren oder kleineren Grad haben, aber ſie muſs jederzeit einen Grad haben, wenn ſie *in ihrem Unterſchiede* von bloſſer Negation, als *beſtimmte Realität,*

lität, erkennbar seyn soll. Die Qualität in der Zeit, die erkennbare Qualität, kann daher weder als lauter Realität ohne Negation, noch als lauter Negation ohne Realität, sondern sie muss als Realität mit Negation verbunden, als *limitirt* gedacht werden. Es giebt daher nur ein *Einziges* Schema der Qualität, nämlich des Grades. Die Qualität ist nur in ihrer bestimmten Beziehung auf die Zeit, d. h. nur als Grad erkennbar.

Zahl und *Grad* sind also die *Schemate*, welche sich aus der bestimmten Beziehung der *mathematischen* Kategorien auf die allgemeine Form der Anschauung, nämlich die *bloſſe Zeit* ergeben, und daher selbst die *mathematischen Schemate* heiſſen können.

(3) Durch die Schemate der Relation ist die Beziehung der Kategorien der Relation auf die Form der Anschauung überhaupt bestimmt, und durch die Vorstellungen dieser Schemate werden die drey Arten gegenseitiger Verhältniſſe zusammengenommener Subjekte und Prädikate zur objektiven Einheit als in der Zeit bestimmbar vorgestellt.

a) *Substanz in der Zeit* ist das Subjekt, in wie ferne es als Subjekt im strengsten Sinne als für sich bestehend in der Zeit bestimmt ist, das bleibende Subjekt, das *Beharrliche*. *Accidenz* in der Zeit hingegen ist das Prädikat, in wie ferne es als Prädikat im strengsten Sinne, als Prädikat, das nicht die Stelle seines Subjektes vertreten kann, als nur im Subjekte bestehend, bestimmt ist; und folglich das nicht bleibende in der Zeit, das *Veränderliche*.

Da

Da dasjenige was in der bloffen *Zeit allein* gegeben ift, und angefchaut werden kann, nothwendig *Veränderung* ift, fo mufs dasjenige, was in der Zeit als beharrlich, und folglich als keine Veränderung, gedacht werden foll, wenn es mehr als denkbar, wenn es auch anfchaulich feyn foll, im *Raume* angefchaut werden können; der Stoff, der dem Beharrlichen in der Zeit entfpricht, mufs dem äuffern Sinne gegeben feyn, und das Beharrliche ift nur im Raume und in der Zeit erkennbar. Was alfo als Subftanz, als beharrlich in der Zeit, *erkannt* werden foll, mufs als etwas auffer uns, den Raum erfüllendes, angefchaut werden; es mufs ihm das Prädikat *der Ausdehnung* zukommen können. Das Subjekt unfres Vorftellungsvermögens, das nicht als *etwas auffer uns* anfchaulich ift, kann und mufs daher zwar als Subftanz, als beharrlich in der Zeit *gedacht* — aber es kann durchaus nicht als Subftanz *erkannt* werden; die Seele gehört nur in das Gebieth der blofs denkbaren nicht (der Denkbaren und Anfchaulichen) der *Erkennbaren* Subftanzen.

b) Die Succeffion oder die Reihe des in der Zeit anfchaulichen durch die Kategorie der Urfache und Wirkung beftimmt, giebt das Schema der beftimmten Succeffion, d. h. derjenigen Succeffion bey welcher *nothwendig* das eine Glied der Reihe als folgend das andere als vorhergehend gedacht werden mufs. In wie ferne nämlich etwas in der Zeit gegebenes als Grund eines anderen in der Zeit gegebenen beftimmt ift; in fo ferne hängt das Seyn in der Zeit diefes letztern vom Seyn in der Zeit des erftern als Folge vom Grunde, aber nicht umgekehrt (der Grund von der Folge) ab. Wenn

 die

die Prädikate der Ursache und Wirkung *erkennbaren* Gegenständen beygelegt werden sollen, so müssen sie durch das Schema der bestimmten Succession als *Zeitbestimmung* vorgestellt werden können, oder welches eben so viel heisst, der erkennbaren *Ursache* und *Wirkung* muss ein in der blossen Zeit angeschautes Mannigfaltige entsprechen.

Die *erkennbare Wirkung* ist daher dasjenige, dessen Entstehen in der Zeit durch etwas anderes, worauf es *nothwendig* folgt (die Ursache) bestimmt ist, und die *erkennbare Ursache* ist dasjenige, was in *der Zeit* Grund der Entstehung eines andern ist. Dasjenige, was *an* einem Dinge Grund der Entstehung eines andern ist, heisst die *Kaussalität.* Iede erkennbare *Kaussalität* muss daher selbst entstehen, weil sie nur als Grund *in der Zeit* erkannt werden kann. In wie ferne die Kaussalität in der Zeit entsteht, heisst sie *Veränderung*, und in wie ferne diese Veränderung Grund des Entstehens der Wirkung (einer anderen Veränderung) ist, heisst sie *Handlung*; während die Veränderung, welche blosse Wirkung ist, ein *Leiden* heisst.

Da die *Kaussalität*, so wohl an der Ursache als an der Wirkung nur als *Veränderung*, die *Substanz* aber nur als das *Beharrliche*, Unveränderliche in der Zeit, erkennbar ist, so ist es einleuchtend, dass die Substanz nicht als Substanz, sondern nur in ihren *Accidenzen* erkennbare Kaussalität und erkennbare Wirkung seyn könne. In wie ferne jedes *Accidenz* nur Prädikat der Substanz seyn kann, in so ferne muss freylich die Substanz, deren Accidenz eine Kaussalität ist, als die Ursache gedacht werden, aber sie kann nur durch ihr Accidenz (nicht als *Substanz*)

ftanz) als erkennbare Urfache gedacht werden; wie dann die *Handlung*, worin die eigentliche Kauffalität einer Wirkung in der Zeit befteht, nothwendig *nur als Veränderung* und daher unmöglich als etwas Beharrliches gedacht werden kann. Wenn man nun unter *Kraft* die *unmittelbar - handelnde* Subftanz, eine in der Subftanz felbft unmittelbar vorhandene Kauffalität, verfteht, fo ift es ausgemacht, dafs es keine *erkennbare* Kraft geben könne, weil jede Handlung nur als Veränderung, nur als Accidenz, und folglich als kein fubftanzielles, fortwährendes, nicht entftehendes Handeln erkannt werden kann. Daher auch die einzige Kraft, die wir den uns erkennbaren Subftanzen, den Beharrlichen im Raume, beylegen können, die *Bewegende*, keineswegs als in der Subftanz, welche eine andere zur Bewegung beftimmt, vorhanden, fondern auch diefer wieder von einer andern mitgetheilt gedacht werden mufs. Das Bewegende bewegt nur durch Bewegung, verändert nur in wie ferne es felbft verändert wird; ein Accidenz in der bewegenden Subftanz ift der Grund eines Accidenz in der Bewegten. Die Spontaneität unfres Vorftellungsvermögens in wie ferne fie dem vorftellenden Subjekte als deffen eigenthümliches Prädikat zukommt, ift *Kraft* im ftrengften Sinne des Wortes; aber *erkennbar* ift fie nur in ihrer im Vorftellungsvermögen beftimmten Handlungsweife, den Formen der Spontaneität und folglich nicht als Kraft, fondern nur als *Vermögen*. In ihrem Zufammenhange mit dem Subjekte als Subftanz, als eigentliche Kraft, gedacht, ift fie *blofs denkbar*, und fo wenig als in ihrer *Subftanzialität*, *erkennbar*.

So wie das Merkmahl der erkennbaren Kauſſalität keiner Subſtanz unmittelbar zukommen kann, ſo kann auch keiner das Merkmal der *erkennbaren Wirkung* beygelegt werden. Dasjenige, was durch ein anderes in der Zeit beſtimmt wird, und folglich entſteht, kann nicht das Beharrliche, nicht die Subſtanz, ſondern nur ein Accidenz ſeyn. Jede erkennbare Wirkung kann alſo nur ein Accidenz ſeyn; und *es giebt keine erkennbare Urſache der Subſtanzen.* (Daher unſtreitig die alte Meynung von der Ewigkeit der Materie.)

c) Das Zugleichſeyn oder die Reihe des nur mittelbar in der Zeit, unmittelbar aber im Raume Anſchaulichen, durch die Kategorie der Gemeinſchaft beſtimmt, giebt das Schema des beſtimmten Zugleichſeyns, bey welchem nothwendig die Glieder als nicht aufeinander folgend, ſondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht werden müſſen. Der beſtimmte Begriff von dieſem Schema wird am leichteſten dadurch erhalten, daſs man ſich daſſelbe in ſeinem Urſprunge aus der Verbindung des Schemas der Subſtanzialität mit dem Schema der Kauſſalität denkt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht nämlich aus der erkennbaren Subſtanzialität, dem Beharrlichen im Raume, und aus der erkennbaren Kauſſalität, der Handlung in der Zeit zuſammengenommen, und auf mehr als ein Objekt bezogen; und ein Gegenſtand iſt mit dem anderen in *erkennbarer Gemeinſchaft,* wenn beyde als etwas im Raume beharrliches, und in der Zeit wechſelſeitig aufeinander wirkendes gedacht werden, ſo daſs die Handlung des einen Grund von gewiſſen Accidenzen im andern, und die Handlung des andern Grund von gewiſſen Accidenzen

cidenzen in dem Einen ist. Das als zugleich vorhanden Erkennbare muſs im Raume und in der Zeit zugleich bestimmt seyn; folglich müssen ihm beyde Zeitbestimmungen die negative des Beharrlichen, und die positive der bestimmten Folge zugleich zukommen. Die denkbare Gemeinschaft kann nur in so ferne erkennbar, Gemeinschaft erkennbarer Gegenstände seyn, als diese erstens als erkennbare Gegenstände durch das Beharrliche im Raume, zweytens als *erkennbar verknüpfte* Gegenstände durch Kaussalität in der Zeit wechselseitig bestimmt sind.

Durch die drey Kategorien der Relation wird die Zeit in ihren drey *Modis*, der *Dauer*, der *Folge*, und dem *Zugleichseyn* auf *Objekte* (objektive Einheit), und durch die Zeit selbst werden die Kategorien der Relation auf Anschauungen, und folglich auf das in der Anschauung gegebene, anwendbar.

(4) Durch die Schemate der *Modalität* ist die Beziehung der Kategorien der Modalität auf die allgemeine Form der Anschauung bestimmt als Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des in der Zeit Anschaulichen.

a) Die Kategorie der Möglichkeit, oder die im Bewuſstseyn bloſs vorgestellte Form des *Denkens*, die Denkbarkeit, mit der bloſs vorgestellten Form der Anschauung verbunden, giebt das *Schema des Möglichen*, Denkbarkeit des Anschaulichen, und in wie ferne die Form der Anschauung, die bloſse Zeit, Bedingung der Empfänglichkeit für einen Stoff ist, entsteht aus dieser Verbindung Denkbarkeit dessen was der Empfänglichkeit gegeben werden, Denkbarkeit desjenigen dem eine Empfindung entsprechen

chen kann; etwas das gedacht (im Bewuſstſeyn in eine objektive Einheit verbunden) werden kann, in wie ferne es ſich durch ein Afficiertſeyn geben läſst, oder welches eben ſo viel heiſst, der Bedingung dieſes Afficiertſeyns, der *bloſſen Zeit*, gemäſs iſt.

Durch die bloſſe Kategorie der Möglichkeit iſt nichts als *logiſche* Möglichkeit, die bloſſe Denkbarkeit, beſtimmt, die wohl hauptſächlich darum mit der *reellen*, der erkennbaren, Möglichkeit verwechſelt wurde, weil der Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen bis auf *Kant* ein ſo tiefes Geheimniſs geblieben war. Die bloſſe Denkbarkeit wird nur durch ihre Beziehung auf Anſchaulichkeit zur Erkennbarkeit; und ſo wie die logiſche Möglichkeit in der Denkbarkeit beſteht, ſo beſteht die *reelle* in der Erkennbarkeit. Einem Gegenſtande kömmt alſo nur in ſo ferne erkennbare Möglichkeit, reelle Möglichkeit zu, als ihm Erkennbarkeit zukömmt. Im Erkenntniſsvermögen alſo, und nicht wie bisher in dem nichtvorſtellbaren *Dinge an ſich*, (oder auch gar in der Gottheit) iſt der uns begreifliche Grund der reellen Möglichkeit aufzuſuchen.

b) Die Kategorie der Wirklichkeit, oder das im Bewuſstſeyn vorgenommene Denken, bezogen auf die wirkliche Anſchauung, oder den unter der Form der ſinnlichen Vorſtellung im Gemüthe vorhandenen Stoff, giebt das *Schema der Wirklichkeit*, das Denken des durchs Afficiertſeyn gegebenen, und durch die allgemeine Form der Anſchauung zur Anſchauung gewordenen Stoffes; die objektive Einheit aus dem unter der Form des Nacheinanderſeyns angeſchauten Mannigfaltigen erzeugt, der

gedachte

gedachte Gegenftand in einer durchs Afficiertfeyn beftimmten Zeit; das Seyn in einer beftimmten Zeit.

Durch die bloffe Kategorie der Wirklichkeit ift nichts als die *logifche Wirklichkeit* beftimmt. Logifch *möglich* ift, was fich denken läfst; logifch *wirklich*, was gedacht wird. Allein das was gedacht wird, ift keineswegs darum etwas *Exiftierendes*; und fo wie die Denkbarkeit eines Gegenftandes fich auf Anfchaulichkeit deffelben beziehen mufs, wenn ihm reelle Möglichkeit zukommen foll: fo mufs das Gedachtwerden deffelben auf wirkliche Anfchauung bezogen feyn, wenn ihm reelle *Exiftenz* beygelegt werden foll. Von einem Gegenftande die erkennbare (mehr als denkbare) Exiftenz behaupten, heifst ihm das Prädikat des *Erkanntfeyns* beylegen.

Die Exiftenz heifst *Wirklichkeit*, weil fie, in wie ferne fie vorftellbar ift, nur ein Produkt des *Wirkens* feyn kann. Die logifche *Exiftenz* kommt durch Denken, die bloffe Handlung der Spontaneität, und die reelle durch *Denken* und *Anfchauen*, wirken, und afficiert feyn, in unfrer Vorftellung vor. Die Exiftenz unfres vorftellenden Ichs ift durch ein Afficiertfeyn, welches eine *unmittelbare* Wirkung der bloffen Spontaneität ift, vorftellbar; die Exiftenz der Gegenftände auffer uns aber durch ein Afficiertfeyn, welches *unmittelbare* Wirkung der Dinge auffer uns ift; ungeachtet die erkennbare Exiftenz unfres vorftellenden Ichs, für das wir kein anderes Prädikat als das bloffe Vorftellungsvermögen haben können, ihrer Erkennbarkeit nach *mittelbar* von einem Afficiertfeyn von auffen (woran fich die Formen der Vorftellungen zuerft äuffern),

und

und die erkennbare *Existenz* der Dinge ausser uns (die nur durch die vom Verstande vorgenommene Verbindung des durchs Afficiertseyn gegebenen und in einer Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen *gedacht* werden können) ihrer Erkennbarkeit nach von der Handlung der Spontaneität *mittelbar* abhängt.

Die *Existenz* heisst *Realität*, nicht weil sie eine *Qualität* des Gegenstandes ist (denn durch die Existenz wird nichts im Gegenstande gesetzt), sondern weil sie sich als logische *Existenz* nur von einem Subjekte behaupten läst, das als Objekt gedacht wird, und folglich durch ein positives Prädikat bestimmt ist, d. i. *logische Realität* hat — als reelle Existenz aber nur von einem Subjekte, dem erkennbare Realität zukömmt, nämlich dem im Gemüthe ein Afficiertseyn entspricht.

Da man bisher die denkbare Wirklichkeit von der erkennbaren, die logische von der reellen, nicht genau zu unterscheiden wuste, so ist es begreiflich genug, warum ein Theil der Philosophen die Vorstellung der *Existenz* durch auffallend mislungene Versuche erklärt, der andere aber für schlechterdings unerklärbar gehalten hat. Die meisten stimmten darin überein, dass die *Existenz* eine von unsrem Gemüthe ganz unabhängige Beschaffenheit des *Dinges an sich* wäre, das dem Dinge an sich zukommende Prädikat des *Seyns*, das sie bald vom Vorgestelltwerden, und von dem sie unmittelbar darauf das Vorgestelltwerden ableiteten, ohne von beyden einen bestimmten Begriff zu haben. Unter *Seyn* wird etwas von der blossen Vorstellung verschiedenes als *bestimmt* gedacht, das was von der blossen Vorstellung als verschieden gedacht

dacht wird, ist *objektive Einheit*, die entweder ein blosses Produkt der Spontaneität aus dem vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist, *logisches Seyn* — welches im Urtheile durch das Wörtchen *ist* dem Zeichen der Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt ausgedruckt wird — oder aber ein Produkt der Spontaneität, und der durch ein Ding ausser uns afficierten Receptivität, ein reelles, ein *erkennbares Seyn*.

c) Die Kategorie der *Nothwendigkeit*, oder das im Bewußtseyn zugleich vorgestellte und vorgenommene Denken, bezogen auf Anschaulichkeit und wirkliche Anschauung zugleich, giebt das Schema der Nothwendigkeit, welches aus der Verbindung des Schema der Möglichkeit mit dem Schema der Wirklichkeit besteht, dem mit der blossen Erkennbarkeit verknüpften Erkanntseyn, dem Seyn in irgend einer Zeit im Zusammenhange mit dem Seyn in einer bestimmten Zeit. Einem Gegenstande kömmt nämlich erkennbare Nothwendigkeit zu, in wie ferne sein Erkanntseyn durch die blosse Form des Erkennens bestimmt ist. So kömmt einer erkannten Ursache das Prädikat der Nothwendigkeit zu, in wie ferne ihr Erkanntseyn als Ursache von der im Schema der Kaussalität bestimmten Form des Erkennens (der bestimmten Zeitfolge) abhängt. So kömmt den Kategorien und den Formen der Anschauung erkennbare Nothwendigkeit zu, weil ihr Zusammenhang mit dem Empirischerkannten durch die blosse Form des Denkens und des Anschauens bestimmt ist. In wie ferne die in der Natur des Gemüthes bestimmte Formen des Denkens, des Anschauens, des Erkennens die wahren und ursprünglichen *Gesetze*

der

der Denkbarkeit, Anſchaulichkeit und Erkennbarkeit ausmachen, in ſo ferne iſt die *logiſche Nothwendigkeit* der Zuſammenhang des Gedachten (des logiſch wirklichen) mit den Geſetzen des Denkens (dem beſtimmt logiſch Möglichen) und die *reelle, erkennbare Nothwendigkeit* der Zuſammenhang des Erkannten (reell Wirklichen) mit den Geſetzen der Erkennbarkeit (dem beſtimmt reell - möglichen); und erkennbar nothwendig iſt alles, was mit dem Wirklichen nach den Geſetzen der Erkennbarkeit zuſammenhängt.

Der in der Philoſophie ſo äuſſerſt wichtige Begriff der *Nothwendigkeit*, hat für die allgemeingültige Auflöſung der unſre Rechte und Pflichten in dieſem und den Grund unſrer Erwartung für ein zukünftiges Leben betreffenden Probleme, die ohne dieſen Begriff völlig aufs reine gebracht zu haben, unmöglich iſt, wenig dadurch gewonnen, daſs man bisher die *Nothwendigkeit* für dasjenige, deſſen Gegentheil unmöglich iſt, für das Einzig mögliche, für die beſtimmte Möglichkeit, allgemein anerkannt hat. Denn alle dieſe Erklärungen ſetzen den ganz unbeſtimmt gebliebenen Begriff der *Möglichkeit* voraus, bey dem man entweder das unbeſtimmte *ſich denken laſſen* von dem eben ſo unbeſtimmten *Seyn können* im Cirkel ableitete, oder, die Beſtimmung deſſen, was ſich denken läſst und Seyn kann, in den nichtvorſtellbaren *Dinge an ſich* aufſuchte. Hier muſste man entweder bey dem *Dinge an ſich* ſtehen bleiben, und die beſtimmte Möglichkeit oder die Nothwendigkeit hypoſtaſieren, dieſelbe zu einer weſentlichen Eigenſchaft der *Dinge an ſich*, zur Natur der Dinge machen, und die blinde unerklärbare Nothwendigkeit für die

Quelle

Quelle alles Möglichen und Wirklichen, und den letzten Beſtimmungsgrund aller Geſetze des Denkens und des Seyns anerkennen; oder aber man muſste zwiſchen dem *urſprünglichen* Dinge an ſich und dem *abgeleiteten* unterſcheiden, und die Nothwendigkeit gewiſſer dem letztern zukommenden Prädikate von Geſetzen ableiten, die den erſchaffenen Dingen durch die Vernunft des Unerſchaffenen vorgeſchrieben ſind. Dieſe Lehre, welche nicht die Geſetze auf die Nothwendigkeit, ſondern die Nothwendigkeit auf Geſetze gründet, und die-[illegible]n der Vernunft aufſucht *), iſt freylich der Wahrheit näher gekommen. Allein da der Begriff eines Geſetzes ſelbſt wieder den Begriff der Nothwendigkeit vorausſetzt, und jenes ganze Syſtem auf dem unhaltbaren Fundamente des nichtvorſtellbaren Dinges *an ſich* erbaut iſt, ſo iſt es kein Wunder, daſs es nur bey *einer* Partey der philoſophiſchen Welt Eingang gefunden hat, aber von dreyen verworfen wurde.

In den rein vorgeſtellten Kategorien der Modalität können nur die bloſſe logiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und folglich die bloſſen Formen des Denkens gedacht werden. Die Anwendung derſelben auf die Zeit allein verſchafft dieſen Formen des Denkens den Rang von Formen des Erkennens, durch die Beziehung auf dasjenige, dem in der Vorſtellung ein gegebener Stoff entſpricht,

*) Die Anhänger dieſes Syſtemes vergeſſen gemeiniglich, daſs die göttliche Vernunft nur in ſo ferne denkbar ſeyn könne, als eine in unſrem Gemüthe *beſtimmte Form* des *Denkens* als menſchliche Vernunft vorhanden iſt.

ſpricht, und das daher weder bloſſe Vorſtellung, noch Form derſelben, ſondern ein erkennbarer Gegenſtand iſt. Auf der andern Seite aber iſt dasjenige, dem ein gegebener Stoff entſpricht, und was durch die Anſchauung unmittelbar vorgeſtellt wird, nur durch die drey Kategorien der Modalität als möglich, wirklich und nothwendig *denkbar.*

Die Schemate der *Relation* und der *Modalität* betreffen alle das bloſſe *Verbinden* des in der Zeit Anſchaulichen; entſtehen aus den *dynamiſchen* Kategorien, und können folglich mit Recht die *dynamiſchen Schemate* heiſſen.

§. LXXVI.

Die Schemate ſind die in der Natur des *Erkenntniſsvermögens à priori* beſtimmten *Formen* der *Erkennbarkeit;* die reinen Vorſtellungen derſelben ſind *Erkenntniſſe à priori;* und die Urtheile, in welche ſie ſich unmittelbar auflöſen laſſen, ſind die *urſprünglichen Geſetze des Verſtandes* in engerer Bedeutung, und der in der Natur deſſelben beſtimmten *möglichen Erfahrung.*

Das Erkenntniſsvermögen beſteht aus Sinnlichkeit und Verſtand in ihrer Vereinigung, und das Erkennen in einem mit Anſchauung verknüpften Denken. Die Schemate, die nichts anderes als die verknüpften Formen des Denkens und der Anſchauung ſind, ſind daher die eigentlichen Formen des Erkennens, und in wie ferne der Gegenſtand einer Vorſtellung nur dadurch erkennbar wird, daſs die Schemate auf ihn bezogen werden, in ſo ferne

ſind

ſind ſie die eigentlichen *Formen* der *Erkennbarkeit.* In ihnen ſind die Merkmale, die den erkennbaren Gegenſtänden ſowohl durch die Natur des Verſtandes, als durch die Sinnlichkeit *a priori* beſtimmt ſind, vereiniget, die Kategorien *verſinnlichet*, die Formen der Anſchauung durch Verſtand *beſtimmt*, und Denkbarkeit und Anſchaulichkeit durch ihre Vereinigung zur Erkennbarkeit erhoben. *Kein Gegenſtand alſo, dem die Schemate widerſprechen, iſt erkennbar, und jeder iſt nur in ſoferne erkennbar, als ihm die Schemate als Prädikate beygelegt werden können.*

Die Schemate, die aus den Begriffen *a priori* und der *a priori* vorgeſtellten Form der Anſchauung überhaupt beſtehen, können nur *à priori* vorgeſtellt werden; und ihre Vorſtellungen ſind eigentliche *Erkenntniſſe*, und zwar Erkenntniſſe *à priori*. *Erkenntniſſe*, denn die Schemate können nicht vorgeſtellt werden, auſſer, daſs man Begriffe mit der Anſchauung verknüpfe, die rein vorgeſtellten Kategorien auf die rein vorgeſtellte Zeit beziehe, die Anſchauung der Zeit durch Begriffe beſtimmt denke; das heiſst auf die durch die Kategorien beſtimmte objektive Einheit beziehe, welches ein eigentliches Erkennen iſt; aber ein *Erkennen a priori*, weil der Gegenſtand durch keinen *à poſteriori* gegebenen Stoff, ſondern vor aller Vorſtellung im Erkenntniſsvermögen, an den Formen deſſelben, beſtimmt iſt.

Als Gegenſtänden von Erkenntniſſen *a priori* kömmt den Schematen *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* zu; indem ſie die Formen ſind, die jeder *a poſteriori* gegebener Stoff im Gemüthe anneh-

men mufs, wenn aus ihm Erkenntnifs werden foll, und indem fie mit diefem Stoffe auf das, was demfelben entfpricht, oder auf die Gegenftände, bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenftände find, der Gegenftände, die nur in fo ferne erkennbar find, als ihnen diefe Merkmale beygelegt werden können.

Da jede Erkenntnifs im Bezogenwerden der Vorftellung auf den beftimmten Gegenftand und folglich in einem *Urtheile* befteht, fo müffen fich die Vorftellungen der Schemate als Erkenntniffe *à priori* in eben fo viele *Urtheile* auflöfen laffen, als es Schemate giebt; Urtheile, die in wie ferne fie fowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach in der Natur des Erkenntnifsvermögens beftimmt find, *nothwendige*, und in wie ferne ihre *Prädikate* allen erkennbaren Gegenftänden überhaupt zukommen müffen, *allgemeine* Urtheile; und als nothwendige und allgemeine Urtheile, wirkliche *Gefetze* find. Ich nenne fie Gefetze des *Verftandes in engerer Bedeutung*, weil fie durch den auf die Sinnlichkeit bezogenen Verftand beftimmt find; und Gefetze der *möglichen Erfahrung*, in wie ferne fie der Ausdruck der in der Natur des Gemüthes beftimmten Bedingungen find, unter welchen die empirifche Erkenntnifs, welche nach der allgemeinften Uebereinftimmung *Erfahrung* heifst, möglich ift.

Diefe Urtheile find *Grundfätze* im eigentlichften Verftande des Wortes, urfprüngliche Urtheile des Verftandes, und eines Beweifes eben fo wenig bedürftig als fähig. *Urfprüngliche Urtheile*, weil fie unmittelbar aus Vorftellungen beftehen, die keinen andern Gegenftand, als die Form des Denkens

kens und der Anſchauung, wie ſie im Gemüth beſtimmt iſt, haben; und weil ſie daher auch nicht aus anderen höheren Urtheilen abgeleitet ſind. *Keines Beweiſes fähig*, weil dieſer aus höheren Grundſätzen, als ſie ſelbſt, und folglich aus Urtheilen von denen ſie abgeleitet würden, geführt werden müſste. Aber auch keines Beweiſes *bedürftig*, weil ſie den Grund ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer *Priorität* mit ſich führen, oder welches eben ſo viel iſt, weil durch ſie nichts anderes vorgeſtellt wird, als was im Erkenntniſsvermögen beſtimmt iſt, und folglich nicht anders als ſo erkannt werden kann, wie es erkannt wird.

Auch bedürfen dieſe Urtheile, nachdem die Erkenntniſſe, deren Ausdruck ſie ſind, in den Schematen bereits beſtimmt entwickelt ſind, keiner weiteren Erörterung; und ich kann mich begnügen, ſie hier bloſs aufzuzählen.

Das rein - vorgeſtellte Schema der Quantität giebt folgendes Urtheil: Der erkennbare Gegenſtand, die Erſcheinung, (der Gegenſtand unter der Form der Anſchauung) hat eine durch Zahl beſtimmbare, d. i. *extenſive* Gröſſe.

Das Schema der Qualität: Das Reale der Erſcheinung (das was an der Erſcheinung der Empfindung entſpricht) hat eine in der Zeit beſtimmte Gröſſe der Qualität, *intenſive* Gröſſe, *Grad*.

Der Subſtanzialität: Am Realen der Erſcheinung wird etwas als Subſtanz in der Zeit, als beharrlich, und etwas als Accidenz in der Zeit, als wandelbar vorgeſtellt.

Der Kaussalität: Was am Realen der Erscheinung entsteht (folglich ein blosses Accidenz ist), hat eine Ursache in der Zeit (setzt etwas von ihm selbst verschiedenes in der Zeit voraus, worauf es nothwendig erfolgt).

Der Gemeinschaft: Was an dem Realen der Erscheinungen zugleich vorhanden ist, steht in wechselseitiger Verknüpfung.

Der Möglichkeit: Was an der Erscheinung denkbar und anschaulich (erkennbar) ist, ist möglich (*kann existieren*).

Der Wirklichkeit: Was an der Erscheinung erkannt ist, ist (*existiert*) wirklich.

Der Nothwendigkeit: Was an der Erscheinung mit dem Erkannten nach den Gesetzen der Erkennbarkeit verknüpft ist, ist (*existiert*) nothwendig.

Wenn die *à priori* bestimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Urtheile durch die Worte: *Jede Erscheinung*, und: *muss*, in den angeführten Formeln ausgedruckt wird, so entstehen daraus die *Formeln der Gesetze des Verstandes* und der *möglichen Erfahrung*, deren fernere Entwicklung, so wie die Ableitung der zusammengesetzten Prädikate des Denkbaren und Erkennbaren aus den Ursprünglichen, den Inhalt der *Theorie* der *à priori* bestimmten *Gegenstände*, oder der *Metaphysik*, ausmacht.

Ich habe die empirische Erkenntniss *Erfahrung* genannt; und die bisherige Unbestimmtheit des Begriffes der Erfahrung nöthiget mich hier bestimmt anzugeben, in welchem Sinne ich der empirischen Erkenntniss den Namen der Erfahrung beylege. Die bisherigen philosophischen Schrift-

steller

steller haben es gewöhnlich für überflüssig gehalten, sich über das was sie unter *Erfahrung* verstanden wissen wollten, zu erklären. Man würde sich nur sehr vergebliche Mühe machen, wenn man auch nur aus den Zusammenhang der Behauptungen mancher der berühmtesten Denker einen bestimmten Begriff der Erfahrung hervorsuchen wollte. *Locke* scheint mir indessen hierin, wie in sehr vielen anderen Rücksichten eine Ausnahme zu machen. Ungeachtet er meines Wissens keine ausdrückliche förmliche Definition der Erfahrung aufstellt: so ist es doch aus dem ganzen Gange seiner Untersuchungen, durch welche er den Ursprung der Vorstellungen aus der *Erfahrung* abzuleiten bemüht war, einleuchtend genug, daß er mit dem Worte *Erfahrung* das Gegebenwerden des Stoffes unsrer Vorstellungen durchs Afficiertseyn verstanden habe. „Woher" schreibt er II. B. K. 1. „erhält das Gemüth alle Materialien „der Vernunft und der Erkenntniß? hierauf ant„worte ich: von der *Erfahrung*. — Unsre „Beobachtung, die sich entweder mit *äusseren em„pfindbaren* Gegenständen, oder mit *innerlichen* „Handlungen des Gemüthes beschäftiget — ist „dasjenige was unsren Verstand mit den *Materia„lien* des Denkens versieht. — Unsre Sinnen „nämlich, die es mit einzelnen *empfindbaren* Ge„genständen zu thun haben, überliefern dem Ge„müthe verschiedene bestimmte Wahrnehmungen „von Dingen nach der *verschiedenen Weise*, wie „sie von denselben *afficiert* werden. — Die ande„re Quelle, durch welche *die Erfahrung* das Ge„müth mit Vorstellungen versieht, ist die Wahr„nehmung von den Handlungen des Gemüthes „selbst, oder die *Weise*, *wie* sich das Gemüth mit

„den erhaltenen Vorstellungen *beschäftiget.* — „Indem wir uns nämlich dieser Handlungen bewufst „werden, und sie an uns selbst bemerken, erhält „das Gemüth eben so bestimmte Vorstellungen von „ihnen, als von den Körpern, die unsre äussere „Sinne afficieren. Diese Quelle von Vorstellungen „hat jeder Mensch *einzig in sich selbst*, und ob- „wohl sie *kein eigentlicher* Sinn ist (indem sie mit „äusseren Gegenständen nichts zu thun hat), so ist „sie doch der Sinnlichkeit sehr ähnlich, und kann „mit gutem Fuge der *innere Sinn* genannt werden.“ — Man sieht hieraus, dafs *Locke* zwar nach der Weise aller seiner Vorgänger und Nachfolger bis auf *Kant* den Stoff, und die Form der Vorstellung untereinander sowohl, als mit der Vorstellung selbst verwechselt habe, und dafs er nicht den blossen Stoff, sondern die Vorstellung selbst durchs Afficiertseyn gegeben seyn läfst. Aber man sieht auch, dafs er keine anderen Gegenstände der Erfahrung zuläfst, als *Körper ausser uns*, und *Veränderungen in uns*, und folglich genau dasjenige, was wir für die einzig erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen des äussern und inneren Sinnes, erkennen. Und ungeachtet er die Handlung des Gemüthes (die durch inneres Afficiertseyn in der Vorstellung derselben vorkömmt) mit der vor aller Handlung im blossen Vermögen bestimmten *Handlungsweise* verwechselt, so leitet er doch wenigstens die *Erkenntnifs* der *wirklichen Veränderungen* unsres Gemüthes (die empirische Erkenntnifs des inneren Sinnes) von dem Afficiertseyn des innern Sinnes ab, welches ihm mit dem Afficiertseyn des äussern zusammengenommen, *Erfahrung* ist. *Locke* hält also das Afficiertseyn, die Empfindung, für eine wesentliche Bedingung der Erfahrung, und hierüber hat

hat er den *Sprachgebrauch* für fich, der das Wort *Erfahrung* nicht für jede Erkenntnifs überhaupt, auch nicht für jede Erkenntnifs wirklicher Dinge, fondern nur für die Erkenntnifs, in wie ferne fie von Empfindung abhängt, beftimmt hat *). Allein eben diefer Sprachgebrauch unterfcheidet die *Erfahrung* von der *Empfindung*. Erfahrung ift ihm *Erkenntnifs*, die durch den in der Empfindung gegebnen Stoff entfteht, (Erkenntnifs *à pofteriori*, empirifche Erkenntnifs) und Empfindung ift ihm nur der wefentliche Beftandtheil des Erkennens, von dem der bloffe Stoff einer empirifchen Erkenntnifs abhängt.

Es giebt alfo zweyerley *innere Bedingungen* (konftitutive Beftandtheile) *der Erfahrung*, wovon die Einen die *Form*, die andern die *Materie* der Erfahrung ausmachen; nämlich erftens die *Schemate*, oder die in der Natur des Erkenntnifsvermögens beftimmten *Formen der Erkennbarkeit*, und zweytens die *Empfindung*, welche den diefen Formen entfprechenden *Stoff* der empirifchen Erkenntnifs liefert. Diefer Erörterung zufolge wird der *oberfte Grundfatz* des eigentlichen (empirifchen) Erkennens, der zugleich das erfte Gefetz des Verftandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung ift, folgendermaffen ausgedrückt werden müffen.

*) „Empfindung des Wirklichen giebt ein klares Er„kenntnifs einzelner Dinge und Fälle, welches „man *Erfahrung* nennt." *Reimarus* Vernunftlehre II. Th. 1. K. §. 212 und §. 213: „Die Erfah„rung ift das *Erkenntnifs* der *empfundenen* wirk„lichen Dinge."

Jeder erkennbare vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedene Gegenſtand ſteht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dieſer Grundſatz iſt der bloſſe beſtimmte Begriff eines erkennbaren eigentlichen Gegenſtandes (der nicht eine *a priori* vorgeſtellte bloſſe Form des Vorſtellungsvermögens iſt) in das Urtheil aufgelöſet, durch welches er gedacht wird. Der erkennbare empiriſche Gegenſtand nämlich iſt die objektive Einheit des in einer Anſchauung vorgeſtellten und durchs Afficiertſeyn (bey der *äuſſern* Erfahrung von auſſen) gegebenen Mannigfaltigen durch die auf die allgemeine Form der Anſchauung bezogenen Kategorien (die Schemate) beſtimmt. Da nun dieſer Begriff der *allgemeinſte* Begriff des Erkennbaren, der Begriff des erkennbaren Gegenſtandes *überhaupt* iſt; ſo kann der Grundſatz, der nichts anderes als der Ausdruck dieſes Begriffes durch ein Urtheil iſt, keinen höheren über ſich haben. Er iſt daher der oberſte in der Natur des Erkenntniſsvermögens gegründete Grundſatz der Wiſſenſchaft der erkennbaren Gegenſtände im ſtrengſten Sinne, oder desjenigen Theils der Metaphyſik, der ſich mit dieſen Gegenſtänden beſchäftiget, und *Ontologie* κατ' ἐξοχὴν zu heiſſen verdient.

An die Stelle dieſes bisher verkannten erſten Grundſatzes wurde in der bisherigen Metaphyſik der ſogenannte *Satz des Widerſpruches* (das *Principium contradictionis*) geſetzt, deſſen eigentlicher bisher völlig verfehlter Sinn hier feſtgeſetzt werden muſs. Alles Erkennbare muſs Denkbar ſeyn, das heiſst, das angeſchaute Mannigfaltige

muſs

muſs ſich in eine objektive Einheit verbinden laſſen, wenn durch daſſelbe ein Gegenſtand erkannt werden ſoll. Der Begriff der Erkennbarkeit ſetzt alſo den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener in ein Urtheil aufgelöſet den Grundſatz der Erkennbarkeit giebt, ſo wird aus dem in ein Urtheil aufgelöſeten Begriffe der Denkbarkeit der *Grundſatz der Denkbarkeit* überhaupt erhalten, der folgendermaſſen ausgedrückt wird: Wenn ein Gegenſtand denkbar ſeyn ſoll, ſo muſs ſich das vorgeſtellte Mannigfaltige verbinden laſſen; oder eben derſelbe Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenſtand deſſen vorgeſtelltes Mannigfaltige ſich nicht verbinden läſst, iſt nicht denkbar; woraus ſich als unmittelbare Folge der Satz ergiebt: *Keinem denkbaren*, und folglich auch keinem gedachten Gegenſtand, *kommen widerſprechende Merkmale zu.* Dieſer Satz, der in allen dieſen Formeln offenbar nichts als die vorgeſtellte Kategorie, den *à priori* beſtimmten Begriff, der *logiſchen Möglichkeit*, der Denkbarkeit überhaupt, ausdrückt, wurde bisher in einer Formel vorgetragen, die dem allgemeinherrſchenden verworrenen Begriff vom Denken und Erkennen ganz angemeſſen war, und die Ungereimtheit, die in der Verwechslung der logiſchen mit der reellen Möglichkeit liegt, zu verbergen geſchickt genug war; nämlich: — *Kein Ding kann zugleich ſeyn und nicht ſeyn (Impoſſibile eſt idem ſimul eſſe et non eſſe).* Die bloſſe Vieldeutigkeit des unbeſtimmten Ausdrucks des *Seyn - können*s machte dieſe Formel für jedes Bedürfniſs der Spekulation brauchbar. Bald galt ſie *logiſch*, wenn vom bloſſen Gedachtſeyn, und gedacht werden können, dem logiſchen Seyn und Seyn können; bald aber *metaphyſiſch*, wenn von eigentlicher

Exiſtenz,

Existenz und Fähigkeit zu existieren die Rede war, und die täuschende Vorstellung des *Dinges an sich*, mit der man den Begriff einer vom blossen Vorstellungsvermögen unabhängigen, und unsre Vorstellungen bestimmenden *Wirklichkeit*, *Realität*, *Existenz* verband, verbarg den unphilosophischen Cirkel, womit man das Gedacht werden können, von Existieren können, und dieses von jenem ableitete.

Der Satz des Widerspruches, der, nachdem der Begriff des *Denkens* und des *logischen Seyns* einmal aufs Reine gebracht ist, unmöglich mehr durch jene Formel ausgedrückt werden kann, — dieser Satz, der seine bisherige Stelle in der *Metaphysik* verlieren, und dafür den Rang des *ersten* Grundsatzes der *Logik* annehmen muss, ist das *oberste Gesetz der Denkbarkeit*, und gehört dem Verstande in engerer Bedeutung an; während der *Grundsatz der Erkennbarkeit* dem Verstande in engster Bedeutung eigenthümlich ist.

Ich könnte hier die *Theorie des Verstandes* beschliessen, ohne dass ich befürchten dürfte, in derselben irgend eine ursprüngliche in der Form des Verstandes gegründete, und dieselbe bezeichnende *Vorstellung à priori* übergangen zu haben. In der von mir aufgestellten *Deduktion* der *Formen der Urtheile* sind alle möglichen Verhältnisse, die sowohl in Rücksicht der Materie als der Form eines Urtheiles *a priori* bestimmt seyn können, erschöpft; und durch dieselben ist das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engerer*, so wie in der *Tafel der Schemate* das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engster Bedeutung* ausgemessen. Alle übrigen dem Verstande in beyden Bedeutungen

ange-

angehörigen Vorstellungen sind aus jenen ursprünglichen der *Kategorien* und der *Schemate* zusammengesetzt und abgeleitet, und ihre Entwicklung und Aufzählung liegt ganz ausser den Gränzen der Theorie des blossen Erkenntnissvermögens überhaupt. Wenn ich also hier noch die Erörterung von gewissen in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung gegründeten Vorstellungen anhangsweise beyfüge: so geschieht diess bloss darum; weil der Ursprung dieser Vorstellungen aus den *vier Momenten* der *Formen* zu *urtheilen* etwas schwerer einleuchtet, als es bey allen übrigen aus jenen Quellen abgeleiteten der Fall ist; und weil sie daher auch von mehr als einem Gegner der *kritischen Philosophie* in der *Kantischen Tafel der Kategorien*, wohin sie ihm mit eben so viel Rechte als die in derselben aufgestellten Vorstellungen zu gehören schienen, vermisst worden sind.

Das Mannigfaltige, das den *rein-vorgestellten Kategorien* als *Stoff* untergelegt werden muss, ist das in der Natur der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt bestimmte, und *a priori* vorgestellte *Mannigfaltige überhaupt*. Das Mannigfaltige, das den *rein-vorgestellten Schematen* als Stoff angehört, ist das in der Natur der Sinnlichkeit bestimmte und durch die Vorstellung *a priori* der Form der Anschauung vorgestellte Mannigfaltige. Von diesem den Stoff der Kategorien und der Schemate ausmachenden Mannigfaltigen, muss ein Mannigfaltiges von ganz anderer Natur unterschieden werden, welches durch die *blosse Handlungsweise* des Verstandes in engerer Bedeutung nach den vier Momenten des Urtheilens bestimmt wird, und in den Vorstellungen in welchen dasselbe vor-

vorkommt, durch den bloſſen Verſtand erzeugt wird. Dieſes Mannigfaltige macht, *rein vorgeſtellt*, den Stoff der Begriffe der *Identität*, der *Uebereinſtimmung*, des *Innern* und der *Form* aus, wie aus folgender Erörterung erhellt.

a) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Quantität* beſteht aus der *Vielheit* der *Subjekte*, die durch die *Einheit des Prädikates* beſtimmt iſt. Subjekte heiſſen *Identiſch*, in wie ferne ſie ihren *Prädikaten* nach Einheit haben; die Vorſtellung der *Identität* beſteht in der Vorſtellung der Vielheit der Subjekte eines einzigen Prädikates, und *Identität* findet nur dann ſtatt, wenn ein und eben derſelbe Gegenſtand (oder auch ein und ebendaſſelbe als Subjekt gedachtes Merkmal mehrerer Gegenſtände) mit ſich ſelbſt verglichen Einheit hat; welche Einheit nur dadurch herausgebracht wird, daſs der Gegenſtand vorher (in der Reflexion) durch den bloſſen Verſtand als ein Vieles vorgeſtellt wird. — Die *Vielheit* hingegen, die nicht durch den bloſſen Verſtand, ſondern durch das *Gegebene* beſtimmt iſt, iſt keine Vielheit des bloſſen Subjektes durch die im Verſtand gegründete Einheit des Prädikates beſtimmt, ſondern Vielheit der Subjekte, durch die im *Gegebenen* gegründete Vielheit der Prädikate beſtimmt; und die Vorſtellung derſelben giebt den Begriff des *Unterſchiedes* (der Diverſität). Die *Unterſchiede* können in unſren Vorſtellungen nicht *hervorgebracht*, ſondern nur *gefunden* werden, ſie müſſen alſo im *Gegebenen*, und nicht in dem vom Verſtande *Erzeugten* gegründet ſeyn.

b) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Qualität* beſteht in

in der Vielheit der in einem Subjekte zusammengefassten Prädikate, folglich in einer Vielheit die durch Einheit des Subjektes bestimmt ist. Prädikate heissen *Uebereinstimmend*, in wie ferne sie in einem Subjekte Einheit haben. Die Vorstellung der *Uebereinstimmung* besteht in der Vorstellung vieler Prädikate, in wie ferne sie in einem Subjekte durch Zusammenfassung verbunden sind; und Uebereinstimmung findet nur in so ferne statt, als Vieles in Einem zusammengefasst (positiv gesetzt) und folglich die Vielheit in Einem ihren Grund im Zusammenfassenden hat, und als Vielheit nicht des Gegebenen, sondern des Gedachten vorgestellt wird. — In wie ferne hingegen die Vielheit der Prädikate in einem Subjekte nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, und gewisse Prädikate durch ihr Zusammenfassen in die objektive Einheit des Subjektes von dem Subjekte ausgeschlossen, und folglich in demselben *negativ* gesetzt werden, in so ferne heisst diese nicht durch den blossen Verstand bestimmte Vielheit der nur durch Negation vereinbaren Prädikate, *Widerstreit*. Die Vorstellung des *Widerstreits* ist daher zwar nur durch den Verstand, durch das ausschliessende Zusammenfassen möglich; aber der Stoff derselben muss lediglich in dem *Gegebenen* bestimmt seyn, in wie ferne dasselbe die durch die Natur des Verstandes bestimmte Form des Mannigfaltigen nicht annimmt.

c) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Relation* besteht in dem Unterschiede des in die objektive Einheit zusammengefassten und wechselseitig bestimmten Subjektes und Prädikates. In wie ferne Subjekt und

Prädikat nicht etwa zu einem Objekte gehören, sondern dasselbe ausmachen, in so ferne ist ihre Vielheit in diesem Objekte durch den blossen Verstand in der Einheit des Objektes allein bestimmt. Das Viele in einem Objekte, durch dessen Zusammenfassung das Objekt zu einem einzigen bestimmten Objekte wird, heisst das *Innerliche;* die Vorstellung des *Innerlichen* besteht aus der Vorstellung des Vielen im Einem, in wie ferne es durch seine Verknüpfung ein für sich bestehendes Objekt ausmacht; und das Innerliche findet nur an dem Vielen statt, dessen Vielheit allein durch den Verstand bestimmt ist, weil sie *ausser* der objektiven Einheit, deren Modifikation sie ist, nicht vorgestellt werden kann. — Ist hingegen der Unterschied eines in die objektive Einheit zusammengefasten Prädikates nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt; und machen Subjekt und Prädikat durch ihre Zusammenfassung in die objektive Einheit kein *einziges* Objekt, sondern *Viele* aus, die zu einem Objekte *bloss gehören*, so liegt nur der Grund ihres *Verknüpftseyns* allein im Verstande, der Grund aber ihrer *Vielheit*, als mehr als ein Objekt liegt im *Gegebenen*; und die Vorstellung dieser Vielheit des Verknüpften, aber mehr als einem Objekte angehörigen, Mannigfaltigen ist die Vorstellung des *Aeusseren;* des gemeinschaftlichen Prädikates solcher Merkmale, die einem Objekte nur durch die Verbindung desselben mit einem von ihm verschiedenen zukommen. Das *Aeussere* kann zwar nur durch den Verstand vorgestellt, aber der Stoff desselben kann kein durch den blossen Verstand bestimmtes, sondern muss ein im Gegebenen gegründetes Mannigfaltige seyn.

d) Die

d) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Modalität* beſteht in dem bloſs logiſchen Unterſchiede des Prädikates und Subjektes (in wie ferne dieſelben ein vorgeſtelltes Mannigfaltige, zwey Vorſtellungen ſeyn müſſen, wenn ſie denkbar, d. h. verbindbar ſeyn ſollen), und folglich in der durch die bloſſe Form des Denkens beſtimmten Mannigfaltigkeit. Die Vorſtellung dieſes nicht durch das Gegebene, ſondern durch die bloſſe Art und Weiſe der Denkbarkeit (die Einheit des bloſſen Denkens) beſtimmten Mannigfaltigen, iſt die Vorſtellung der *Form;* während die Vorſtellung des Mannigfaltigen das durch das Gegebenſeyn beſtimmt iſt, die Vorſtellung des *Stoffes*, der *Materie*, iſt.

Dieſe merkwürdigen Vorſtellungen heiſſen *Reflexionsbegriffe*, weil die Handlung, durch welche ſie im Bewuſstſeyn entſtehen, (nicht ein ſynthetiſches Zuſammenfaſſen, ſondern) die logiſche Funktion des analytiſchen Urtheils iſt, welche *Reflexion* oder *Vergleichung* heiſst.

Wenn die durch dieſe Begriffe gedachten Merkmale von den *Dingen unter der Form der Vorſtellung* (den Erſcheinungen), wofür ſie eigentlich beſtimmt ſind, auf *Dinge an ſich* übertragen werden, ſo heiſst dieſs *Amphibolie der Reflexionsbegriffe.* Die Art und Weiſe wie *Kant* aus dieſem Miſsverſtändniſs den Urſprung des *Leibnitziſchen Syſtems* in allen Theilen deſſelben herleitet, gehört unter die ſchönſten Lehrſtücke der *Kritik der Vernunft*, und muſs daſelbſt nachgeleſen werden.

Theorie
der
Vernunft.

§. LXXVII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht, heisst *Idee*, — und das Vermögen durchs Verbinden des gedachten Mannigfaltigen zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft* — in *engerer Bedeutung*.

Der *Begriff* in *engerer* Bedeutung, oder die Vorstellung, welche durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einem *vorgestellten* Mannigfaltigen entsteht, begreift als Gattung unter sich; *erstens* den Begriff in engster Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Anschauung* — und *zweytens* die *Idee* in engerer Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Begriffe* vorgestellten Mannigfaltigen entsteht. Der Stoff der *Idee* ist das *gedachte*, durch den Verstand verbundene, Mannigfaltige, während der Stoff des eigentlichen Begriffes das Angeschaute, durch blosse Apprehension verbundene Mannigfaltige, und der Stoff der *sinnlichen Vorstellung* das durchs Afficiertseyn *gegebene* Mannigfaltige ist. Der Stoff des Begriffes in engster Bedeutung ist zwar auch ein vorgestelltes, und folglich bereits durch Spontaneität verbundenes Mannigfaltiges; aber ein Mannigfaltiges, das durch die blosse Art des Afficiertseyns als

Stoff der Vorstellung bestimmt, und das durch die Spontaneität im ersten Grade der Form der Sinnlichkeit gemäss verbunden ist. Der Stoff der *Idee* hingegen ist ein durch den Verstand, durch mehrere Begriffe, vorgestelltes Mannigfaltige, das der Verstand, der zweyte Grad der Spontaneität, nach seiner eigenthümlichen Form verbunden hat, und das durch den dritten Grad der Spontaneität verbunden zur Einheit des Gedachten (nicht des Angeschauten), zur Einheit des bereits nach der blossen Form der Spontaneität in Begriffen verbundenen, zur *Vernunftheit* wird. Während sich die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, welchem ihr *Stoff* entspricht, der Begriff aber auf die Anschauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht sich die Idee auf blosse Begriffe, durch deren Verbindung sie entstanden ist. Das Objekt der Anschauung ist der unmittelbare Gegenstand; das *unmittelbare* Objekt des Begriffes ist die Anschauung, durch welche der Gegenstand *mittelbares* Objekt des Begriffes ist; das *unmittelbare* Objekt der Idee sind Begriffe, durch welche die Anschauung ein *mittelbares* Objekt der Idee seyn kann. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer Gegenstand, der nur angeschaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das nur durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmals, das die Vernunft durch Verbindung der durch den Verstand gedachten Merkmale erzeugt hat, vorgestellt.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, ist eben dieselbe Handlung, die man in der Logik mit dem Namen *Schliessen*

bezeichnet und der *Vernunft* in engerer Bedeutung beylegt; nämlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobey ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenstand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verstand (aus der Anschauung) erzeugten Prädikate (dem Merkmale des Gegenstandes) durch Vernunft ein Prädikat des Prädikates, (das Merkmal des Merkmales) erzeugt ist. Die Idee ist also eine der Vernunft eigenthümliche Vorstellung, und das Vermögen durch die Handlung des Schließens, oder durch Verknüpfung der *Begriffe* zu Vorstellungen zu gelangen, heißt *Vernunft in engerer Bedeutung*.

Ich sage *in engerer Bedeutung*, um die von mir hier bestimmte Bedeutung von zweyen anderen zu unterscheiden; der *weiteren*, in welcher das Wort *Vernunft* ohne Unterschied auch von dem Verstande gebraucht wird, und *der engsten*, die im folgenden Paragraph bestimmt wird.

§. LXXVIII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des *à priori* gedachten entsteht, heißt *Idee* — — und das Vermögen durchs Verbinden des *à priori* gedachten zu Vorstellungen zu gelangen, heißt *Vernunft* — *in engster Bedeutung* des Wortes.

Iede Vorstellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgestellten entsteht, ist *Idee* in engerer Bedeutung, sie mag aus Begriffen *à posteriori*, oder aus Begriffen *à priori* entstanden seyn.

Da

Da aber die Ideen, die aus diesen verschiedenen Quellen entspringen, in Rücksicht ihres *Stoffes* wesentlich verschieden sind, und es uns hier an einem besonderen Ausdruck für diesen Unterschied fehlt: so wollen wir die Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen *à posteriori* (aus Begriffen die sich in den Schematen auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind, vorzugsweise *Ideen in engerer* — die Vorstellungen aber die aus blossen Begriffen *à priori* (den rein-vorgestellten Kategorien) hervorgebracht sind, vorzugsweise *Ideen in engster Bedeutung* nennen.

Und so hätten wir dreyerley Bedeutungen des Wortes *Idee* zu unterscheiden. Die *weitere* (§. XXXVII.) bezeichnet die *Vorstellung überhaupt*, in wie ferne sie blosse Vorstellung ist, und nur in Rücksicht auf ihre subjektive Realität, d. h. nur als etwas im vorstellenden Subjekte durch Wirken und Leiden desselben Wirkliches betrachtet wird. Die *engere* begreift diejenigen Vorstellungen, welche aus Verknüpfung von Begriffen entstehen, die zwar ihrer Form nach blosse Produkte des Verstandes sind, aber auf einen Stoff (die Anschauungen) bezogen werden, der das Produkt des Afficiertseyns und der den Formen der Sinnlichkeit gemäss wirkenden Spontaneität (in ersten Grade) ist. Die Idee in engerer Bedeutung hat also zwar vermöge ihres unmittelbaren Stoffes (der Begriffe) an dem die Vernunft nur dasjenige verbindet, was blosses Produkt des Verstandes ist, nur subjektive Realität, ist aber, durch die Beziehung dieser Begriffe auf Anschauungen, einer mittelbaren objektiven Realität fähig. Die *engste* Bedeutung endlich schränkt das Wort *Idee* auf diejenigen Vorstellungen ein, die

die durch Verbindung von Begriffen *a priori*, das heiſst von Begriffen, die ſich auf ein bloſs *a priori* vorgeſtelltes *Mannigfaltige überhaupt* beziehen, erzeugt werden. In den Begriffen *à priori* iſt das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt durch den Verſtand verknüpft; in den *Ideen* in engſter Bedeutung aber ſind die Begriffe *à priori* ſelbſt, in wie ferne ſie ein durch den Verſtand beſtimmtes Mannigfaltige ſind, auf eine Einheit gebracht, die nicht das Werk des Verſtandes, ſondern eines höheren Grades von Spontaneität (der *Vernunft* iſt), und die darum *Vernunfteinheit* heiſst.

Dieſe Vernunfteinheit macht die Form der *Ideen überhaupt*, d. h. die Form aus, welche den Ideen in engerer und in engſter Bedeutung gemeinſchaftlich, und denſelben durch die Natur der Vernunft *à priori* beſtimmt iſt.

§. LXXIX.

Die in der urſprünglichen Handlungsweiſe der Vernunft beſtimmte Form der Idee überhaupt beſteht in der Einheit des den Formen der Anſchauung widerſprechenden, und *an* den bloſſen Formen der Urtheile beſtimmten, und folglich von den Bedingungen des empiriſchen Stoffes unbedingten Mannigfaltigen, die darum auch die *unbedingte*, oder *abſolute Einheit* heiſst.

Der Stoff der Ideen ſind Begriffe, in wie ferne ſie bloſſe Begriffe, d. h. Produkte des Verſtandes ſind. Als bloſſe Produkte des Verſtandes ſind die Begriffe nur durch ihre Formen von einander unterſchie-

terschieden, das heisst, durch die in den mannigfaltigen Formen der Urtheile bestimmte mannigfaltige Handlungsweise des Verstandes. Diese in der Form des Verstandes bestimmte Mannigfaltigkeit ist gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigkeit. Während diese letztere im *Aussereinander* - und *Nacheinanderseyn*, d. h. in blossen Modifikationen des blossen Mannigfaltigen besteht, besteht die erstere in den verschiedenen Arten des *Verkünpftseyns*, das heisst in blossen Modifikationen der blossen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien ist also eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denselben widersprechende, Mannigfaltigkeit; sie kömmt dem zweyten Grade der Spontaneität lediglich durch die Natur der Spontaneität, und nicht durch die Sinnlichkeit zu; sie ist in ihm unabhängig, und folglich unbedingt von einem fremden Vermögen vorhanden. In wie ferne also die Begriffe bloss durch die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile von einander unterschieden (ein Vieles) sind, in so ferne sind sie ein von den Bedingungen der Sinnlichkeit unbedingtes Mannigfaltige, und in wie ferne die Vernunft nur Begriffe als Begriffe verknüpft, in so ferne verknüpft sie nur ein unbedingtes Mannigfaltige; und die Einheit die daraus entsteht, ist Einheit des unbedingten Mannigfaltigen, unbedingte, absolute Einheit. Diess wird durch folgende nähere Entwicklung der Handlungsweise der Vernunft bey der Verknüpfung der Begriffe einleuchtender werden.

§. LXXX.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das *mittelbare Urtheil* oder der *Vernunftschluſs*, dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beyden ersten Formen der Urtheile nach allen vier Momenten, nämlich aus der unbedingten *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz*, und *Nothwendigkeit*, besteht.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Verknüpfung zweyer durch den Verstand erzeugter Vorstellungen (Begriffe) bestimmt wird, heiſst mittelbares Urtheil oder Vernunftschluſs. In wie ferne diese Verknüpfung als bereits geschehen im Bewuſstseyn bestimmt, d. h. vorgestellt wird, heiſst der Vernunftschluſs *analytisch*, in wie ferne sie aber *vor* dem Bewuſstseyn durch die Handlung der Spontaneität vorgenommen (aus den Begriffen erzeugt) wird, heiſst der Vernunftschluſs *synthetisch* (S. P. 438). Beyde haben, in wie ferne sie aus einer und eben derselben Verknüpfung bestehen, die synthetisch vorgenommen und analytisch vorgestellt wird, eben dieselbe *Form des Verknüpfens*, die aber, weil sie nur im analytischen Vernunftschlusse vorgestellt wird, sich auch nur von diesem abstrahieren läſst.

Im *analytischen* Vernunftschlusse nun wird ein Prädikat (das Prädikat des Schluſssatzes) durch ein anderes Prädikat, welches in der Logik der *Mittelbegriff* heiſst, mit einem Subjekte (dem Subjekte des Schluſssatzes) als verknüpft vorgestellt, und folglich ein Gegenstand durch das Merkmal seines Merkmals gedacht. Es wird von ihm *mittelbar*

geur-

geurtheilt. Das Verknüpftſeyn des Prädikates und Subjektes mit dem Mittelbegriffe wird durch zwey Urtheile, welche die *Prämiſſen* heiſſen, ausgedrückt, während der Schluſsſatz das in den Vorderſätzen in ihrer Verknüpfung mit dem Mittelbegriffe vorgeſtellte Subjekt und Prädikat, in ihrer Verknüpfung untereinander ſelbſt darſtellt. Wir wollen ſehen, wie dieſe analytiſch ausgedrückte Verknüpfung ſynthetiſch beſtimmt ſey.

Jedes Urtheil iſt in der Natur des Verſtandes nach den vier Momenten beſtimmt, oder welches eben ſo viel heiſst, jedes Urtheil muſs Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben, folglich auch das mittelbare Urtheil, oder der Vernunftſchluſs. Der Vernunftſchluſs beſteht aber aus der Verknüpfung zweyer Begriffe, das heiſst zweyer durch zweyerley Handlungsweiſen beſtimmter Produkte des Verſtandes, die nach allen vier Momenten beſtimmt ſeyn müſſen. Der Vernunftſchluſs kann alſo die zwey Begriffe nur durch eine Handlungsweiſe verknüpfen, in welcher die Handlungsweiſen, durche welche die beyden Begriffe beſtimmt werden, verknüpft ſind. Wirklich beſteht in jedem Vernunftſchluſſe der Oberſatz aus einem *allgemeinen* Satze, zu dem ſich der Unterſatz wie ein *partikulärer*, der Schluſsſatz aber wie ein *einzelner* Satz verhält, und es iſt in ſo ferne ſchon ſichtbar genug, *daſs die Form des mittelbaren Urtheiles aus den beyden verknüpften erſteren Formen des unmittelbaren beſteht.*

Indem ich aber, um dieſes vollends zu beweiſen, tiefer als es wohl bisher geſchehen ſeyn dürfte, in die Natur des Vernunftſchluſſes einzudrin-

gen genöthiget bin, glaube ich die Leſer die im ab-
ſtrakten Denken weniger geübt ſind, erinnern zu
müſſen, daſs *ſie* die nächſten *vier numerirten Ab-
ſätze* ohne etwas zu verlieren, überſchlagen können.
Die übrigen aber erſuche ich das folgende Schema
des *ordentlichen Vernunftſchluſſes*, und die in der
Theorie des Verſtandes aufgeſtellte Deduktion der
Formen der Urtheile genau vor Augen zu haben,
ohne welche folgende Abſätze ſchlechterdings un-
verſtändlich ſeyn müſsten.

M . P.
S . M.
S . P.

Die hier bezeichnete allgemeine Form des Ver-
nunftſchluſſes oder des mittelbaren Urtheils iſt
nach allen vier Momenten des Urtheils folgender-
maſſen beſtimmt.

Erſtens iſt das Subjekt des mittelbaren Urtheils
nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des im Ober-
ſatz wie Vielheit und Einheit zugleich (allgemein)
beſtimmten Mittelbegriffes, in Rückſicht auf ſein
Prädikat im Unterſatze (wo es nicht mit dieſem
Prädikate, ſondern mit dem Mittelbegriff verknüpft
wird) als *Vielheit;* im Schluſsſatze aber, wo es un-
mittelbar mit ſeinem Prädikate verknüpft wird, als
Einheit beſtimmt. Die Form des mittelbaren Ur-
theiles iſt alſo durch den als logiſches Subjekt *)
im Vorderſatze als Vielheit und Einheit zugleich
beſtimm-

*) *Als logiſches Subjekt,* das heiſst hier als ein ſolches
Subjekt, das ſelbſt wieder (im Unterſatze) bloſſes
Prädikat eines anderen Subjektes iſt.

bestimmten Mittelbegriff bestimmt, und ist daher *allgemein.*

Zweytens ist das Prädikat des mittelbaren Urtheiles nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes, mit dem es im Obersatze unmittelbar verknüpft ist, als ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte, im Schlussatze, wo es mit demselben zusammengenommen wird, wie *Einheit*; im Untersatze, wo nur das Subjekt und der Mittelbegriff verbunden, und das Prädikat folglich aus dem Mittelbegriff ausgeschlossen ist, wie *Vielheit* verhält, während es im Obersatze durch seine Verknüpfung mit dem als logisches Subjekt bestimmten Mittelbegriff als *Einheit* und *Vielheit zugleich* bestimmt ist. Denn, in wie ferne der Mittelbegriff daselbst Subjekt ist, ist das Prädikat mit ihm zusammengenommen; in wie ferne der Mittelbegriff aber nur ein solches Subjekt ist, das selbst wieder als Prädikat im Subjekte des Schlussatzes gedacht werden muss, in so ferne wird das Prädikat eben dadurch, dass es mit dem Mittelbegriffe verknüpft wird, von der unmittelbaren Einheit des eigentlichen Subjektes ausgeschlossen. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte wie Vieles und Eines verhält, und dadurch, dass es durch den Mittelbegriff mit ihm verknüpft wird nur mittelbar im Subjekte gesetzt, folglich durch den mit dem Subjekte verbundenen Mittelbegriff zugleich vom Subjekte ausgeschlossen und in demselben gesetzt wird. Die Form des unmittelbaren Urtheiles ist durch *Limitation* bestimmt *).

Drit-

*) Die im blossen reinen Verstande bestimmte Form der Limitation besteht in blossen *Ausschliessen durch ein*

Drittens ist das Verhältniſs des *zuſammengefaſsten* Subjektes und Prädikates im mittelbaren Urtheil zur objektiven Einheit nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des Mittelbegriffes wie Einheit und Vielheit zugleich beſtimmt. Im Schluſsſatze machen Subjekt und Prädikat ein Einziges Objekt aus, deſſen Merkmal das Prädikat iſt; im Unterſatze wo der Mittelbegriff als Merkmal des Subjektes vorkömmt, *zwey* Objekte, wovon das eine, nämlich das durch den Mittelbegriff beſtimmte Subjekt, den Grund des andern, nämlich des durch das Prädikat beſtimmten Subjektes enthält; indem in der Verknüpfung des Mittelbegriffes mit dem Subjekte, die im Unterſatze vorgeht, der Grund liegt, durch den die Verknüpfung des Prädikates im Schluſsſatze mit dem Subjekte beſtimmt wird. Im Vorderſatze iſt der Mittelbegriff zugleich als Subjekt und als Grund des Prädikates beſtimmt; als Subjekt in wie ferne mit ihm das Prädikat als ſein Merkmal verbunden: und als Grund in wie ferne das Prädikat dadurch, daſs es Merkmal des Mittelbegriffes iſt, zugleich das Merkmal des Subjektes beſtimmt iſt. Die Form des mittelbaren Urtheiles beſteht alſo darin, daſs zwey Vorſtellungen durch eine dritte zugleich ausgeſchloſſen und verbunden

werden,

ein Setzen, welches nur dann zur *Verneinung* im ſtrengſten Sinne wird; wenn das Mannigfaltige, das durch das Setzen ausgeſchloſſen wird, durchs *Gegebenſeyn* beſtimmt iſt, (S. P. 494. b.) d. h. wo eigentlicher *Widerſtreit* ſtatt findet. Iſt aber das Mannigfaltige, das durch Setzen ausgeſchloſſen wird, nur durch die *Form des Denkens* beſtimmt, ſo wird durch das Setzen des Ausſchlieſſenden ein Mannigfaltiges geſetzt, das bey aller ſeiner Mannigfaltigkeit *übereinſtimmend* iſt.

werden, und ist in so ferne durch die Form der Disjunktion oder der Concurrenz bestimmt.

Viertens ist das Verhältnifs des Zusammenfassens des Subjektes und Prädikates zum Bewufstseyn nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes zugleich wie Einheit und Vielheit bestimmt. Wie *Einheit* im Schlufssatze, wo das Prädikat mit dem Subjekte *wirklich* verknüpft wird. Wie Vielheit im Untersatze, wo der Mittelbegriff allein mit dem Subjekt wirklich verknüpft, aber eben dadurch die Verknüpfung des im Obersatze mit dem Mittelbegriff verknüpften Prädikates in Rücksicht auf das Subjekt als *möglich* gedacht wird. Im Obersatze ist diese Verknüpfung als möglich und wirklich zugleich, und folglich als *nothwendig* bestimmt, und die Form des mittelbaren Urtheils ist *Nothwendigkeit.*

Wir haben zwar in der Tafel der *Formen der Urtheile* bereits Formen angetroffen, die aus der Verknüpfung der beyden ersteren Formen der Urtheile aus jedem der vier Momente bestehen; aber die durch diese Verknüpfung bestimmte Form gehört blofs zu den Formen der *unmittelbaren* Urtheile, und ist in dem blossen Vermögen des unmittelbaren Urtheilens, oder dem blossen Verstande bestimmt. Die aus ihnen entstehenden Kategorien der Allheit, der Limitation, der Konkurrenz und der Nothwendigkeit sind blosse Merkmale der objektiven (nicht der unbedingten) Einheit, lassen sich folglich durch dieselbe auf *Anschauungen* beziehen, und machen alsdann in dieser Beziehung die Prädikate der *bedingten*, auf die Form der Anschauung beschränkten, Allheit, Limitation, Konkurrenz und Noth-

Nothwendigkeit aus, wobey die *Allheit*, die in der Zeit bestimmte Einheit des Vielen oder die *Zahl;* die *Limitation* die in der Zeit bestimmte Realität oder der *Grad;* die *Konkurrenz* die in *der Zeit* und im *Raume* bestimmte Verknüpfung mehrerer Objekte, oder das *bestimmte Zugleichseyn;* die *Nothwendigkeit* endlich, die von der in der Zeit bestimmten Wirklichkeit unzertrennliche Möglichkeit in der Zeit ist.

So wie die *Allheit*, die *Limitation*, die *Konkurrenz* und die *Nothwendigkeit komparativ* und *bedingt* werden, in wie ferne sie durch den Verstand in *engster Bedeutung* bestimmt sind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden müssen: so werden sie *absolut* und *unbedingt*, in wie ferne sie durch Vernunft bestimmt sind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit *widersprechendes* vorgestellt werden müssen. Sie sind aber durch Vernunft bestimmt, das heisst, die Verknüpfungen der Formen der Urtheile haben ihren Grund in der Vernunft, in wie ferne sie in der Form der mittelbaren Urtheile oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, wo die Verknüpfung der Urtheilformen an dem Mittelbegriffe, einem logischen Subjekt, einem blossen Begriffe, einem durch den blossen Verstand gedachten Mannigfaltigen, durch einen höheren Grad der Spontaneität vorgenommen wird; während eben diese Verknüpfung, wenn sie in einem unmittelbaren Urtheile, und folglich durch den Verstand in engster Bedeutung vorkommt (in wie ferne z. B. Allheit von der Anschauung der Zahl prädiciert, und als unmittelbares Merkmal der Zahl gedacht wird) an keinem durch den blossen Verstand

stand gedachten, sondern an einem durch die Form der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigen vorgenommen wird, und folglich eine Handlung nur desjenigen Grades der Spontaneität seyn kann, der Anschauungen bearbeitet (das ist des Verstandes) nicht desjenigen, dessen Stoff Begriffe sind, der Vernunft.

Die in der Tafel der Kategorien aufgestellten, und in der Natur des Verstandes in *engerer* Bedeutung *à priori* bestimmten Kategorien der *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz* und *Nothwendigkeit* sind also ganz entgegengesetzter Bestimmungen fähig; je nachdem sie auf die Form der *Sinnlichkeit* oder auf die Form der *Vernunft* bezogen werden. In wie ferne sie als blosse *Formen der Urtheile* dem Verstand in *engerer* Bedeutung angehören, sind sie weder bedingt noch unbedingt. In wie ferne sie in den *Schematen* durch die *Zeit* bestimmt sind, gehören sie dem Verstande in engster Bedeutung an und sind *bedingt.* In wie ferne sie endlich in der Form des mittelbaren Urtheils, oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, gehören sie der Vernunft an, und sind *unbedingt.*

§. LXXXI.

Die Vorstellung der in der Form des Vernunftschlusses *à priori* bestimmten unbedingten Einheit ist *Idee in engster Bedeutung*, und zwar die höchste und allgemeinste Idee; und die in der Natur der Vernunft bestimmten Merkmale des Gegenstandes dieser Idee oder der rein - vorgestellten unbedingten Einheit sind *Totalität*, *Gränzenlosigkeit*, das *Allbefassende*, und *absolute Nothwendigkeit.*

Idee

Idee im *strengsten* Sinne ist die Vorstellung, welche aus der Verknüpfung von Begriffen *à priori* entsteht (§. LXXVIII). Die Vorstellung der unbedingten Einheit entsteht aber aus der Verknüpfung der rein - vorgestellten beyden ersten Kategorien nach allen vier Momenten; also ist sie *Idee* im *strengsten Sinne*. Indem aber der Gegenstand dieser Vorstellung nichts als die rein-vorgestellte Form der allgemeinsten Handlungsweise der Vernunft und der Form ist, welche alle Gegenstände in wie ferne sie durch reine Vernunft vorgestellt werden, annehmen müssen, in so ferne kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

Ich habe hier die Idee der *unbedingten Einheit* aufgestellt, wie sie ursprünglich in der Natur der Vernunft, und folglich nach allen vier Momenten des reinen Verstandes, der der reinen Vernunft ihren Stoff vorhält, bestimmt ist. Es ist zu besorgen, daſs diese komplicierte und durchgängig bestimmte Vorstellung bey manchem Leser durch eine einfachere und weniger bestimmte Vorstellung von unbedingter Einheit unvermerkt verdrängt werde, wo man sich z. B. nichts als die Einheit des nicht durch Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigen überhaupt bey diesem Ausdruck zu denken versucht wird, aber dann auch wirklich nicht die *unbedingte Einheit* gedacht hat, die keineswegs die Einheit des nicht sinnlich vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist (welches der Begriff *à priori* der durch den Verstand in engerer Bedeutung bestimmten *objektiven Einheit* wäre), sondern die Einheit des durch den bloſsen Verstand an den Formen der Begriffe bestimmten, und nur durch Vernunft vorstellbaren Mannigfaltigen ist.

Die

Die Vorftellung der bloffen unbedingten Einheit ift allzeit unrichtig und unbeftimmt, wenn fie nicht die in der Natur des Vernunftfchluffes beftimmte allgemeine Form der Ideen zum Gegenftande hat. In diefer Eigenfchaft aber mufs fie durch die Verknüpfung der beyden erften Kategorien nach allen vier Momenten gedacht werden, und zwar durch diejenige Verknüpfung, die auf keine Anfchauung, fondern auf bloffe Begriffe anwendbar ift, d. h. durch *unbedingte Verknüpfung*. Ihre wefentlichen Merkmale find daher unbedingte Allheit oder *Totalität*, unbedingte Limitation oder Ausfchliefsung der einfchränkenden Bedingung, *Gränzenlofigkeit*, unbedingte Konkurrenz oder das *) *Allesbefaffende*, und unbedingte *Nothwendigkeit*.

Als Gegenftand einer Vorftellung *à priori* ift die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenftand für alle vernünftigen Wefen, der in eben dem Verhältnifs als fich die Vernunft mehr entwickelt, beftimmter gedacht werden mufs, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenftände ift, die durch Vernunft vorgeftellt werden.

Die unbedingte Einheit mufs von jedem, der feine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, fondern auch als etwas an fich *nothwendiges*, alle *Gränzen ausfchliefsendes*, *Allesbefaffendes* und *Totales* (*Vollendetes*) gedacht werden. Sie hat fich auch wohl allen Philofophierenden unter diefen

*) Unter *Gränzenlofigkeit* und dem *Allbefaffenden*, mufs hier weder Raum noch Zeit gedacht, noch die Anfchauung derfelben diefen beyden Ideen untergelegt werden.

diesen Merkmalen aufgedrungen. Aber die Einen haben an ihr die *Gottheit*, die andern die *Natur* oder das *Universum* zu erkennen geglaubt, bis sie der *Philosoph von Königsberg* der Erste in der Natur des Vernunftschlusses entdeckt hat.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anschauung widerspricht, so kann sie kein Merkmal erkennbarer Gegenstände seyn *). Da sie aber zugleich ein wesentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbarer Gegenstände ist, so ist es offenbar, daſs die Gegenstände, in so ferne sie durch Vernunft denkbar sind, durchaus nicht erkennbar seyn, und daſs durch blosse Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Gränzenlosigkeit, das Allbefassende, und die unbedingte Nothwendigkeit sind blosse Merkmale der durch Vernunft erzeugten, und in der Natur derselben, bestimmten Einheit der Begriffe. Sie sind also eben darum Merkmale, die der Anschauung widersprechen, und folglich keinem Gegenstande, in wie ferne er anschaulich ist, und daher auch keinem erkennbaren Dinge, in wie ferne dasselbe erkennbar ist, beygelegt werden können. Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale sind also auch weder Gegenstand der *Erfahrung*, noch unmittelbare Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, deren Inhalt aus lauter Subjekten und Prädikaten unter der Form der Anschauung bestehen muſs, und welcher in so ferne alles Unbedingte widerspricht. Dafür aber ist die unbedingte Einheit ein *mittelbares* Merkmal der erkennbaren Gegenstände, der Erschei-

*) Nicht in wie ferne sie erkennbar, aber wohl in wie ferne sie *denkbar* sind.

Erſcheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal nämlich, das ſich auf dieſelben vermittelſt der in ihnen vorkommenden und zur Form derſelben gehörigen Begriffe bezieht, welche durch Vernunft verknüpft eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anſchauungen verknüpfende Verſtand nicht geben kann, *Vernunfteinheit.* Die Vernunft verbindet an den erkennbaren Gegenſtänden das, was an ihnen bloſſes Produkt des Verſtandes iſt, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren (in wie ferne es erkennbar, denkbar und anſchaulich zugleich iſt) objektive Einheit, ſondern Einheit des Erkennbaren, in wie ferne daſſelbe *bloſs denkbar* iſt, unbedingte Einheit; einen Zuſammenhang durch verknüpfte Begriffe, der alle Erfahrung überſteigt, dem aber alle Erfahrung, in wie ferne Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemeſſen ſeyn muſs. Die *objektive* Einheit, welche durch den Verſtand beſtimmt wird, bezieht ſich unmittelbar auf Anſchauungen, die durch ſie das weſentliche Merkmal beſtimmter Objekte erhalten; ſie macht in ihrer Verknüpfung mit der Anſchauung den erkennbaren Gegenſtand aus, und iſt in ſo ferne ein mit der Anſchauung gleich weſentlicher *konſtitutiver* Beſtandtheil der Erfahrung. Die *unbedingte* Einheit hingegen, welche durch Vernunft beſtimmt wird, bezieht ſich unmittelbar auf *bloſſe Begriffe*, die durch ſie einer höheren Einheit untergeordnet werden, einer Einheit, die aus dem Zuſammenhange nicht desjenigen, was an den Erſcheinungen anſchaulich, ſondern nur desjenigen, was an ihnen durch den Verſtand gedacht wird, beſteht, und welche folglich kein konſtitutiver Beſtandtheil der Erfahrung, ſondern ein *bloſſes Geſetz* iſt, nach

welchem die gedachten Gegenstände der Erfahrung in einem Ganzen der Erkenntnifs, im wissenschaftlichen Zusammenhang, systematisch geordnet werden müssen. Und diefs ist es, was der Verfasser der Kritik der Vernunft durch die sehr passenden Ausdrücke: „die Vernunft hat bey der Erfahrung keinen *konstitutiven*, sondern blofs einen *regulativen* Gebrauch" bezeichnen wollte.

Die unbedingte Einheit bezieht sich mittelbar, nämlich vermittelst der Kategorien auf die Form der Anschauung; oder welches eben so viel heifst: sie bezieht sich auf die Schemate durch die an demselben bestimmte Form des Verstandes; und dadurch werden die erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen, *mittelbar*, der Form der Vernunft unterworfen. Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anschauungen eingeschränkt; die vier Merkmale der unbedingten Einheit werden vermittelst der vier Momente der Kategorien, vier *denkbare* Merkmale des Anschaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieser durch Vernunft bestimmter *mittelbarer* Merkmale der Erscheinungen, oder welches eben so viel heifst, die Beziehung der Erscheinungen vermittelst der Schemate auf die unbedingte Einheit ausdrücken, sind folgende *Vernunftgesetze der systematischen Einheit der Erfahrung:*

1) *Alle extensive Gröfse der Erscheinungen mufs als unbedingt gedacht werden.* Die Totalität der unbedingten Einheit ist hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Be-

griff

griff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extensive Grösse durch *Verstand* gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Grösse, als *Zahl*, vorgestellt; durch *Vernunft* gedacht, wird sie als unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Grösse in der Zeit, als Zahllosigkeit, als Grösse vorgestellt, die durch Vielheit in der Zeit allein bestimmt ist, keine Gränze der Vielheit hat, ins Unendliche Grösse ist. Die Vernunft schliesst in so ferne alle absolute, d. i. nicht durch den Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der Extension aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läfst sich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung selbst keine Lücke denken: *In mundo non datur hiatus.*

2) *Alle intensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Die Gränzenlosigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung durch den als unbedingt gedachten Begriff der Qualität, zur Gränzenlosigkeit erweitert. Die intensive Grösse durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte (bedingte) Grösse der Qualität, als Grad, vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als unbestimmte, aber ins Unendliche bestimmbare Grösse der Qualität in der Zeit, als Kontinuität in den Graden des Realen vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so ferne alle absolute, d. i. nicht durch Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der *Intension* aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läfst sich nichts Gradloses, weder absolute Realität, noch absolute Negation, und unter den verschiedenen Graden

selbst kein Sprung denken: *In mundo non datur saltus.*

3) *Alle Verknüpfung der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Das Allbefassende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Relation zum Allbefassenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Dauer, Folge und Zugleichseyn vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als in der Zeit unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Dauer Folge und Zugleichseyn, als gränzenloser Zusammenhang in der Zeit vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so ferne alle Absolute, d. i. nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt sind alle Erscheinungen mit Erscheinungen verknüpft; und es läfst sich in der Sinnenwelt nichts *Isolirtes*, und folglich auch nichts *absolut* Anfangendes denken: *In mundo non datur Casus purus.*

4) *Alle Nothwendigkeit der Erscheinungen* (das Seyn der Erscheinungen zu aller Zeit) *muss als unbedingt gedacht werden.* Die absolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung wird durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Nothwendigkeit, zum unbedingten Seyn in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit durch Verstand gedacht, wird

wird in der Verknüpfung ihrer beyden ersten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit bestimmte, bedingte, begränzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Seyn in aller Zeit vorgestellt. Durch Vernunft gedacht, wird sie als unbestimmtes, aber ins Unendliche bestimmbares, ins Gränzenlose von seinen Bestimmungen abhängiges, Seyn in aller Zeit vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so ferne alle absolute nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst sich nichts absolut nothwendiges denken, sondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erscheinung muſs als bedingt, und folglich das Bedingtseyn von allen ins Gränzenlose fortgehend, als *unbedingt*, gedacht werden. In der Sinnenwelt ist also jede mögliche Begebenheit durch andere vorwärts, seitwärts und rückwärts nach den Gesetzen der Erfahrung bestimmt. *In mundo non datur fatum.*

Diese vier Gesetze der Vernunfteinheit bestehen eigentlich aus eben so vielen Gesetzen der Verstandeseinheit, die durch Vernunft vorgestellt, und folglich zum Unbedingten erweitert sind; aus Gesetzen, die durch den Verstand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anschauung bezogen, *konstitutive* Gesetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht und folglich nur mittelbar vermittelst der Begriffe auf die Form der Anschauung bezogen, bloſs *regulative* Gesetze der Erfahrung sind; in der ersten Rücksicht die *objektive* Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbar und anschaulichen, des *er-*

kennbaren Mannigfaltigen; in der zweyten aber die *unbedingte* Einheit des in der Erfahrung blofs denkbaren Mannigfaltigen beſtimmen. Als Verſtandesgeſetze drücken ſie die nach den vier Momenten des unmittelbaren Urtheilsvermögens beſtimmte, durch Sinnlichkeit bedingte Einheit, die Verſtandeseinheit der Erſcheinungen; als Vernunftgeſetze, die nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilsvermögens beſtimmte, durch Vernunft unbedingte Einheit, die Vernunfteinheit, der Erſcheinungen aus.

So wie die *konſtitutiven* Geſetze der Erfahrung unter dem oberſten Geſetze begriffen ſind: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenſtand ſteht in wie ferne er erkennbar iſt, unter der objektiven Einheit des durch Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen“: ſo ſind die *regulativen* Geſetze der Erfahrung unter dem oberſten Geſetze begriffen: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenſtand ſteht in wie ferne er in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhang *denkbar* iſt unter der unbedingten Einheit des durch Begriffe vorgeſtellten Mannigfaltigen“; oder welches eben ſo viel heiſst, im *Ganzen* der Erfahrung in der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt, läſst ſich nichts *denken*, das nicht dem Geſetze der unbedingten Einheit gemäſs wäre, d. h. ſich nicht nach dieſem Geſetze durch Vernunft verknüpfen lieſse.“ Aus dieſem oberſten Geſetze, welches die Vernunft der Erfahrung vorſchreibt und welches das Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit aller empiriſchen Erkenntniſs iſt, folgen unmittelbar die drey groſſen Principien, durch welche die Vernunft den Verſtand bey der Naturforſchung

forschung leitet, und durch welche sie seine Ausbeute im wissenschaftlichen Zusammenhange ordnet.

1) Das Princip der *Homogeneität* oder das Gesetz der *Gattung*: *Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.* Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjekte *Eines* Prädikates, dem *gleichartigen* Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, *Gattung.* 2) Das Princip der *Specifikation*, oder das Gesetz der *Arten: die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.* Die durch den blossen Verstand bestimmte Einheit besteht in der Einheit des Subjektes, in wie ferne sie durch blosse Einheit des Prädikates bestimmt wird. Ist dieses Prädikat eine Anschauung, so ist die Einheit *individuell*; ist es aber ein blosser Begriff, so ist die Einheit eine *Art*, d. i. Einheit die sich nicht unmittelbar, sondern durch ein mehreren gemeinschaftliches Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgestellt werden kann. 3) Das Gesetz der *Kontinuität der logischen Formen*, das aus der Verknüpfung der Gesetze der Homogeneität und der Specifikation besteht; und einen *stätigen* (ununterbrochenen) Uebergang von einer jeden Art zur andern, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als auch im Herabsteigen zu niedrigeren Arten, und durch beydes den *durchgängigen systematischen Zusammenhang* nothwendig macht. Alle diese drey *Principien* sind in der Natur des Vorstellungsvermögens, in wie ferne dasselbe Vernunft hat, *a priori* bestimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen,

 als

als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich *).

§. LXXXII.

Die *allgemeine* Form der Vernunftschlüsse begreift *drey besondere* ebenfalls in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen, nämlich die Form des *kategorischen*, *hypothetischen* und *disjunktiven* Vernunftschlusses unter sich, durch welche die allgemeine Form der Ideen überhaupt, oder die unbedingte Einheit, in drey besondern Formen besonderer Ideen näher bestimmt wird, welche, rein vorgestellt, die Gegenstände von drey Ideen in engster Bedeutung ausmachen, nämlich von der Idee des *absoluten Subjektes*, der *absoluten Ursache*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Gleichwie die allgemeine Form des Urtheils, oder des Zusammenfassens des vorgestellten Mannigfaltigen in objektive Einheit besondere in der Natur des reinen Verstandes bestimmte Formen der

*) Das Gesetz der Kontinuität gilt von den Anschauungen vermittelst der Begriffe; und ist dann eine andere Formel für das allgemeine Gesetz der *Vernunfteinheit* der Erscheinungen; dem zufolge 1) Kontinuität der *Extension*, 2) der *Grade*, 3) der *Kaussalverknüpfung*, 4) der bedingten Nothwendigkeit, oder der *Zufälligkeit*, als unbedingt (gränzenlos) nicht *erkannt* werden kann, sondern *gedacht* werden muss, zum Behufe der systematischen Einheit, welche (durch Vernunft) unbedingtes (durch den Verstand in engster Bedeutung) Bedingtseyn von dem Inbegriffe des Erkennbaren fordert.

der Urtheile unter ſich begreift, ſo begreift auch die allgemeine Form des Vernunftſchluſſes, oder des unmittelbaren Urtheils, beſondere in der Natur der reinen Vernunft beſtimmte Formen der Vernunftſchlüſſe unter ſich; und gleich wie durch die allgemeine Form der Vernunftſchlüſſe die Vorſtellung der unbedingten Einheit überhaupt als die oberſte Idee der reinen Vernunft beſtimmt iſt: ſo ſind durch die beſonderen Formen der Vernunftſchlüſſe die Vorſtellungen von den in der Natur der Vernunft beſtimmten Arten der unbedingten Einheit, als beſondere Ideen in engſter Bedeutung beſtimmt, wie aus folgender Erörterung erhellt.

Es iſt zwar ſchon die allgemeine Form des Vernunftſchluſſes überhaupt nach allen vier Momenten des mittelbaren Urtheils, und folglich auch nach dem Momente der *Relation* beſtimmt. (In jedem Vernunftſchluſſe überhaupt muſs ſich der Mittelbegriff zum Prädikate des Schluſsſatzes *zugleich* wie *Subjekt* und wie *Grund* verhalten.) Allein da es im Momente der Relation dreyerley verſchiedene beſtimmte Arten giebt, wie Prädikate und Subjekte mit einander in einer objektiven Einheit verknüpft ſeyn können; nämlich nach der kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Form: ſo läſst ſich auch im Oberſatze des Vernunftſchluſſes das Prädikat des Schluſsſatzes mit dem daſelbſt als *Subjekt des Urtheils* beſtimmten Mittelbegriff auf dreyerley Art verbinden. Der Mittelbegriff kann ſich nämlich zum Prädikate wie Subjekt im ſtrengſten Sinne, d. i. wie *Gegenſtand* zu ſeinem *Merkmale*, oder wie *Grund* zur *Folge*, oder wie ein *Glied* zu dem *andern*, womit es ein gemeinſchaftliches Ganze ausmacht, verhalten; und der

der Vernunftschluss ist im ersten Falle *kategorisch*, im zweyten *hypothetisch*, im dritten *disjunktiv*. Die Gattung Vernunftschluss begreift also drey Arten unter sich, die, in wie ferne sie in dem Vermögen des unmittelbaren Urtheils, im Vermögen durch verknüpfte Urtheilsformen blosse Begriffe zu verbinden, gegründet sind, eben so viel Formen besonderer unmittelbarer Urtheile oder Schlüsse, eben so viele besondere Handlungsweisen der reinen Vernunft ausmachen. Die allgemeine Handlungsweise der Vernunft besteht im Zusammenfassen eines Subjektes und Prädikates in unbedingte Einheit; die besondern Handlungsweisen derselben bestehn im Zusammenfassen in unbedingte Einheit, wobey das Subjekt entweder als Gegenstand und das Prädikat als Merkmal, oder das Subjekt als Grund, und das Prädikat als Folge, oder das Subjekt als das eine Glied eines gemeinschaftlichen Ganzen und das Prädikat als das andere bestimmt ist; und so wie die Vorstellung der durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft bestimmten Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt ist: so sind die Vorstellungen der durch diese drey Handlungsweisen der Vernunft bestimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjektes, des Grundes, und der Gemeinschaft, oder welches eben so viel heisst, des *absoluten Subjektes*, des *absoluten Grundes*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Die in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung bestimmten Kategorien, der *Substanz*, der *Ursache*, und der *Gemeinschaft*, sind in wie ferne sie im blossen Verstande in *engerer* Bedeutung ihren Grund haben, blosse Formen Gegenstände über-

überhaupt zu denken, bloſſe Merkmale der Einheit des Vorgeſtellten, und in dieſer Rückſicht ſowohl auf das durch *Sinnlichkeit*, als das durch *Vernunft vorgeſtellte* gleich anwendbar. Durch ihre in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der ſinnlichen Anſchauung gehen ſie ins *Gebieth des Verſtandes im engſter Bedeutung* über, ins Gebieth des empiriſchen Erkenntniſsvermögens im ſtrengſten Sinne; wo ſie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die *Formen der Erkennbarkeit* ausmachen; und Formen, Merkmale, der Einheit des Anſchaulichen ſind. Durch ihre ebenfalls in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der Vernunft, das unbedingte Zuſammenfaſſen, und die durch daſſelbe erzeugte unbedingte Einheit, gehen ſie ins *Gebieth der Vernunft* über; wo ſie in unzertrennlicher Verbindung mit der unbedingten Einheit (der Einheit jener Merkmale die im bloſſen Verſtand ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die Form des *vollſtändigen Zuſammenhanges* unter den empiriſchen Erkenntniſſen ausmachen, und Merkmale derjenigen Einheit ſind, in welche nicht das Anſchauliche durch Verſtand, ſondern das durch den Verſtand in den Anſchaulichen hervorgebrachte, das *Gedachte* zuſammengefaſst wird. Formen und Merkmale der *Vernunfteinheit.*

Die empiriſche Erkenntniſs, die durch Vernunfteinheit vollſtändigen Zuſammenhang erhält, unterſcheidet ſich in die Erkenntniſs durch den *äuſſern* und durch den *inneren Sinn.* Nur durch den äuſſeren Sinn ſind *Gegenſtände* im ſtrengſten Sinne, Erſcheinungen von Dingen auſſer uns, *erkennbar;*

bar; und das durch den inneren Sinn erkennbare, die Erſcheinungen in uns, ſind nichts als Veränderungen in uns, bloſſe *Vorſtellungen.* Die Vernunfteinheit der empiriſchen Erkenntniſs unterſcheidet ſich daher in *objektive* und *ſubjektive* Vernunfteinheit; durch die Eine wird das Erkennbare des äuſſern Sinnes, werden die *Gegenſtände* auſſer uns; — durch die andere wird das Erkennbare des inneren Sinnes, werden die *Vorſtellungen* in uns in *vollſtändigen Zuſammenhang* gebracht; und hierdurch erhalten die drey Merkmale der Vernunfteinheit, das *abſolute Subjekt*, der *abſolute Grund*, und die *abſolute Gemeinſchaft* zweyerley weſentlich verſchiedene Gegenſtände, in wie ferne ſie nämlich auf das Erkennbare des inneren, oder des äuſſeren Sinnes bezogen werden, und Merkmale der unbedingten Einheit der Vorſtellungen in uns oder der Gegenſtände auſſer uns, Beſtimmungen der *ſubjektiven* oder der *objektiven Vernunfteinheit* ſind.

§. LXXXIII.

Das abſolute Subjekt, der abſolute Grund und die abſolute Gemeinſchaft beſtimmen die *objektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie ferne ſie auf die in der empiriſchen Erkenntniſs *a poſteriori* vorgeſtellten Dinge auſſer uns *mittelbar* bezogen werden; ſie beſtimmen die *ſubjektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie ferne ſie auf das im deutlichen Bewuſstſeyn *à priori* vorgeſtellte *vorſtellende* Subjekt *unmittelbar* bezogen werden.

Nur in der empiriſchen Erkenntniſs der Gegenſtände des äuſſeren Sinnes ſind erkennbare *Subſtanzen,*

ſtanzen, erkennbare (wirkende) *Urſachen*, und erkennbare *Gemeinſchaften*, (Wechſelwirkungen) möglich. Das in der Natur des Verſtandes in engerer Bedeutung beſtimmte *Schema der Subſtanzialität* kann nur auf einen dem äuſſeren Sinne gegebenen Stoff, nur auf das Beharrliche im Raume angewendet werden, da das in der bloſſen Zeit gegebene nichts als Veränderung, nichts Beharrliches, ſeyn kann. Das *Schema der Kauſſalität* ſcheint zwar dem erſten Anblicke nach, in wie ferne es *a priori* nur *als beſtimmte Folge in der Zeit* vorgeſtellt wird, nicht auf Gegenſtände im Raume eingeſchränkt zu ſeyn. Allein da die Beſtimmung der Folge in der Zeit nur durch den Grund in der Zeit bewirkt wird, dieſer als Grund in der Zeit ſelbſt wieder Folge, und folglich ein bloſſes *Accidenz* ſeyn muſs; das Accidenz aber nur in ſo-ferne erkennbar ſeyn kann, als ſeine Subſtanz erkennbar iſt, ſo ergiebt es ſich, daſs das Schema der Kauſſalität ebenfalls nur auf Accidenzen erkennbarer Subſtanzen, das heiſst auf Accidenzen des Beharrlichen im Raume anwendbar iſt, und daſs alle *erkennbare* Wirkung nichts als Veränderung im Raume, *Bewegung*, ſo wie alle erkennbare Urſache nichts als der Grund der Bewegung in wie ferne er ſelbſt im Raume erkennbar iſt, d. h. ſelbſt wieder durch Bewegung entſteht, ſeyn könne. Das Schema der Gemeinſchaft endlich, oder des beſtimmten Zugleichſeyns ſetzt offenbar die Form des äuſſeren Sinnes d. i. den Raum voraus, indem ohne die Beziehung der Zeit (in der nichts als bloſſes Nacheinanderſeyn beſtimmt iſt) auf den Raum kein *Zugleichſeyn* denkbar iſt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht in der Wechſelwirkung erkennbarer im Raume anſchaulicher Subſtanzen auf-

einan-

einander. Alle erkennbare Subſtanz, Urſache, Gemeinſchaft iſt alſo *objektiv*, das heiſst, bezieht ſich durch einen objektiven *a poſteriori* gegebenen Stoff auf Dinge die von dem vorſtellenden *Subjekte*, deſſen *Vorſtellungen*, und den *Formen* derſelben im Bewuſstſeyn unterſchieden werden müſſen; und die *objektive*, durch den in der Anſchauung gegebenen objektiven Stoff ſich auf Objekte beziehende, Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft *allein* und nur in wie ferne ſie objektiv iſt, iſt *erkennbar*. Die Schemate der Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft ſind die in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmten Merkmale der *objektiven Einheit* des durch Anſchauung vorgeſtellten Dinges auſſer uns, und folglich der *individuellen* Einheit zwiſchen Subſtanz und Accidenz, Urſache und Wirkung, und den Gliedern der Gemeinſchaft; in wie ferne Subſtanz mit dem Accidenz ein Individuum ausmachen, Urſache und Wirkung, und Gemeinſchaft aber Merkmale ſind, durch welche zwey Individuen ihre Individualität wechſelſeitig beſtimmen. Die Ideen der abſoluten Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft des äuſſern Sinnes ſind die in der Natur der Vernunft beſtimmten Merkmale der unbedingten Einheit des durch den Verſtand beſtimmten Dinges auſſer uns, des objektiven in wie ferne daſſelbe durch den Verſtand als mannigfaltig durch die Verſchiedenheit der Zuſammenfaſſung in objektive Einheit beſtimmt, und dann durch Vernunft neuerdings verbunden iſt. Sie ſind folglich nicht Merkmale der *individuellen* Einheit, derjenigen Einheit, wodurch ein Individuum als Individuum, ſondern der *univerſellen* Einheit, wodurch der Zuſammenhang aller Individuen untereinander beſtimmt wird. Sie beziehen

hen sich daher auf die erkennbaren *Individuen*, die Dinge ausser uns, keineswegs, wie die Schemate, unmittelbar durch Anschauung die selbst einen Bestandtheil der Schemate ausmacht; sondern nur mittelbar durch die Schemate, und zwar nur durch denjenigen Bestandtheil derselben, welcher im blossen Verstand bestimmt ist, durch den Begriff, durch die als Substanz, oder als Ursache, oder als Gemeinschaft bestimmte objektive Einheit, die in den drey Ideen durch Vernunft zur unbedingten Einheit erhoben ist. Das in der Anschauung als bedingt Vorgestellte, wird in der Idee als unbedingt gedacht; alles Erkennbare ist nur, in wie ferne es als bedingt vorgestellt wird, erkennbar, muss aber, in wie ferne es als bloss denkbar, d. h. durch Vernunft vorgestellt wird, als unbedingt vorgestellt werden. Der Verstand erkennt Individuen, die Vernunft denkt den Zusammenhang derselben, das Allgemeine; das aber *ausser* den Individuen nichts als eine *Form* des Denkens, eine leere Idee ist; nur *mittelbar*, vermittelst des Verstandes in engerer Bedeutung, und des Afficiertseyns objektive Beziehung hat.

Die empirische Erkenntniss des blossen *innern Sinnes* hat keine Gegenstände im strengsten Sinne, sondern blosse Vorstellungen zu Objekten, die weder als etwas im Raume beharrliches, als erkennbare *Substanzen*, noch als Accidenzen des im Raume beharrlichen, erkennbare *Accidenzen*, vorgestellt werden können. Das was an unsren Vorstellungen *empirisch erkennbar* ist, ist nichts anderes, als die durch das Afficiertwerden gegebene und unter der Form des inneren Sinnes vorgestellte Mannigfaltigkeit — die *Veränderung in uns*, die nur im *klaren Bewusstseyn* zum Objekte des inneren

Sinnes werden kann. Beym klaren Bewufstfeyn (S. §. XXXIX.) wird die Vorftellung als bloffe Veränderung in uns, folglich unter der Form des inneren Sinnes vorgeftellt, d. i. angefchaut, und durch eine Vorftellung, die innere Anfchauung ift, auf das vorftellende Subjekt bezogen. Hierdurch erhält die Vorftellung *fubjektive Einheit*, Zufammenhang mit dem Vorftellenden, und im Vorftellenden; aber auch nur bedingte Einheit, bedingten Zufammenhang. Sie wird nur in wie ferne fie der Form der Sinnlichkeit gemäfs, in wie ferne fie in der Zeit beftimmt ift, auf das Vorftellende bezogen.

Unbedingte fubjektive Einheit der Vorftellungen wird nur durch Vernunft im *deutlichen Bewufstfeyn* beftimmt. Im *deutlichen Bewufstfeyn* (S. §. XL, XLI.) werden die Vorftellungen auf das *vorgeftellte Ich* bezogen, welches fich nur als *abfolutes Subjekt des a priori vorgeftellten Vorftellungsvermögens* vorftellen, und folglich nur durch Vernunft denken läfst.

Das *Subjekt* des Vorftellungsvermögens kann, als Subjekt, nur durch Vernunft vorgeftellt werden, weil es durch kein in einer möglichen Anfchauung vorftellbares Prädikat als Subjekt beftimmt werden, oder welches eben fo viel heifst, weil auf das vorftellende *Ich* das Merkmal des Subjektes durch keine Anfchauung bezogen werden kann; wie im Gegentheile bey den Subjekten des äuffeeren Sinnes der Fall ift, wo das Merkmal *Subjekt* auf das im *bloffen Raume* Anfchauliche bezogen, die Vorftellung des Beharrlichen im Raume, des denkbar und Anfchaulichen des *erkennbaren Subjektes* beftimmt. Das durch den inneren Sinn *à pofteriori*

posteriori Erkennbare ſind die bloſſen Vorſtellungen, und zwar nur in wie ferne ſie Erſcheinungen in uns, Objekte unter der bloſſen Form des inneren Sinnes, bloſſe *Veränderungen* in uns ſind, die, da ſie auf keine empiriſch-erkennbare im Raume und Zeit vorſtellbare Subſtanz bezogen werden können, ſich auch nicht als empiriſch-erkennbare Accidenzen denken laſſen. — Das durch den inneren Sinn *à priori* Erkennbare iſt die bloſſe Form der inneren empiriſchen Anſchauung die rein vorgeſtellte *Zeit*, welche ſo wenig als die bloſſe Form der äuſſeren empiriſchen Anſchauung, oder der rein vorgeſtellte *Raum*, Merkmal des vorſtellenden Subjektes ſeyn kann. Weder ein Mannigfaltiges im bloſſen Raume (das erkennbare Beharrliche) noch ein Mannigfaltiges in der bloſſen Zeit, (die Veränderung in uns, die Vorſtellung) kann das vorſtellende Subjekt ausmachen, eine die Subſtanz deſſelben ausmachende Eigenſchaft des Subjektes ſeyn, das ſowohl von allen Dingen auſſer uns, den Erſcheinungen des äuſſern, als allen Vorſtellungen in uns, den Erſcheinungen des inneren Sinnes im Bewuſstſeyn unterſchieden ſeyn muſs. Der bloſſe Raum und die bloſſe Zeit aber ſind, *in wie ferne ſie angeſchaut werden können*, bloſſe Formen der ſinnlichen Vorſtellungen, und folglich bloſſe Prädikate von Subjekten, die von dem Vorſtellenden weſentlich unterſchieden werden müſſen, wenn ſie vorſtellbar ſeyn ſollen; Prädikate der bloſſen Vorſtellungen, in wie ferne dieſelben vorſtellbar und von vorſtellenden verſchieden ſind, der empiriſchen Anſchauungen. *Raum* und *Zeit* können alſo in wie ferne ſie angeſchaut werden können, unmöglich auf das vorſtellende Subjekt bezogen werden. Es wird durch ſie weder das vorſtellende Subjekt, noch ein Merk-

mal desselben; sondern ein blosses Merkmal der vom vorstellenden Subjekte verschiedenen Erscheinungen vorgestellt. Die *Einheit*, die in dem rein vorgestellten Raume und der rein vorgestellten Zeit vorkömmt, ist ein blosses Produkt der Spontaneität, und auch sogar das *Mannigfaltige* in denselben ist, in wie ferne es *a priori* vorgestellt wird, folglich in der Vorstellung durch kein Afficiertwerden von aussen, sondern durch die ihre eigene Receptivität afficierende Spontaneität bestimmt wird, seiner Wirklichkeit als Stoff der Vorstellung nach ein Produkt der Spontaneität, die dabey nach der Form thätig ist, welche in der blossen Receptivität nur ihrer Möglichkeit nach bestimmt ist. Dasjenige also was an dem rein vorgestellten Raume, und der rein vorgestellten Zeit nicht blosses Produkt der Spontaneität ist, sondern der blossen Receptivität angehört, ist die blosse *Möglichkeit* der Form des Aussereinander- und Nacheinanderseyns, (nicht an dem vorstellenden Subjekte, sondern) an dem der Receptivität *zu gebenden Stoffe* einer Vorstellung, die blosse Möglichkeit der Form einer sinnlichen Vorstellung *à posteriori*, das Mögliche, Denkbare, durch blosse Spontaneität Vorstellbare der *Anschaulichkeit*; nicht die Anschaulichkeit selbst, nicht die blosse Form des empirischen Stoffes, nicht das blosse Prädikat der Erscheinung, das nicht durch blosse Spontaneität, sondern nur durch Sinnlichkeit *a priori* vorstellbar ist. In wie ferne sich also Raum und Zeit durch Sinnlichkeit vorstellen lassen, können sie nicht als Prädikate des Vorstellenden, sondern nur des sinnlich Vorstellbaren gedacht werden. Sie werden zu Prädikaten des Vorstellenden, in wie ferne sie durch die *blosse Kategorie der Möglichkeit* nicht als anschaulich, sondern

dern als denkbar *im vorstellenden Subjekte* gedacht werden. Ihrer Möglichkeit *im Vorgestellten* nach, als Formen des Auſſer- und Nacheinanderſeyns des im Gemüthe möglichen Stoffes ſind ſie *anſchaulich*, und durch ihre Anſchauung wird die Möglichkeit des Auſſer und Nebeneinanderſeyns des gegebenen Mannigfaltigen vorgeſtellt. Ihrer Möglichkeit *im Vorſtellenden* nach ſind ſie nur durch ihren im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Grund *denkbar*. Sie ſind nicht im Vorſtellenden als Formen *deſſelben* vorhanden, ſondern nur ihre beſtimmte Möglichkeit, ihr denkbarer Grund macht eine der Formen des Vorſtellungsvermögens, nämlich die Sinnlichkeit, aus. Dieſer denkbare Grund des bloſſen Raumes und der bloſſen Zeit, *nicht ſie ſelbſt*, iſt alſo das Prädikat, durch welches das Vorſtellende als Subjekt der Sinnlichkeit beſtimmt wird, und als Subjekt der Sinnlichkeit nur gedacht, nicht aber angeſchaut werden kann. Auch ſogar die Sinnlichkeit iſt alſo als Prädikat des vorſtellenden Subjektes kein anſchauliches, ſondern ein bloſs denkbares Prädikat, und das Subjekt iſt durch daſſelbe keineswegs als ein denkbares und anſchauliches, d. i. erkennbares Subjekt beſtimmt. Das Subjekt des Vorſtellungsvermögens iſt daher nicht durch den Verſtand, ſondern nur durch Vernunft unmittelbar vorſtellbar, und kann als kein im Raum und in der Zeit beſtimmbares, ſondern nur als ein abſolutes Subjekt gedacht werden.

Alles im Raum und in der Zeit beſtimmbare iſt in ſo ferne bloſſer Stoff einer möglichen Vorſtellung, etwas das ſich der Empfänglichkeit des vorſtellenden Subjektes geben läſst. Das Subjekt ſelbſt kann nie das Gegebene ſeyn, weil es bey allem

Gegebenwerden als das vom Gegebenen verschiedene, *dem* Gegeben wird, vorausgesetzt werden muss. Das vorstellende Subjekt kann also nie in einer Anschauung vorkommen, und die Vorstellung, durch welche es sich selbst denkt, kann nur ein blosses Produkt der Selbstthätigkeit dieses Subjektes, der Vernunft, seyn. Uebrigens ist auch aus der *Theorie des Erkenntnissvermögens* einleuchtend genug, dass *alles Erkennbare* entweder *Erscheinung* des äussern oder des inneren Sinnes seyn müsse, das Beharrliche im Raume, das Ausgedehnte, der Körper, oder das in der blossen Zeit, nicht ausser uns, Vorstellbare, die Veränderung in uns, die Vorstellung. Nur durch Unterscheidung des vorstellenden Subjektes von allem im Raume und in der Zeit Anschaulichen ist Bewusstseyn und Erkenntniss möglich, und das Vorstellende kann weder als etwas im Raume noch als etwas in der Zeit Anschauliches gedacht werden; seine Vorstellung als Subjekt fällt also der blossen Vernunft anheim.

Das Merkmal des Unbedigten wird also auf das vorgestellte vorstellende Subjekt *unmittelbar* bezogen, d. h. nicht wie auf die Gegenstände des äusseren Sinnes vermittelst des in dem Schema der Substanzialität bestimmten Begriffes der erkennbaren im Raume und der Zeit bestimmten Substanz, und das vorstellende *Ich* kann nur durch eine *Idee in engster Bedeutung*, als absolutes Subjekt, vorgestellt werden.

Das Merkmal des *absoluten Grundes* kömmt diesem absoluten Subjekte nur in Rücksicht auf dasjenige zu, was durch blosse Vernunft an den Vorstellungen hervorgebracht wird, und folglich

auch

auch nur durch Vernunft in einer *Idee* als *Wirkung* vorstellbar ist. Das absolute Subjekt muss als *handelnd* gedacht werden, in wie ferne es das Subjekt der *Spontaneität* ist, welche die Form der Vorstellung überhaupt, oder die Einheit des Mannigfaltigen, hervorbringt. Allein die *Gattung* Vorstellung begreift drey wesentlich verschiedene *Arten* unter sich; die sinnliche Vorstellung den Begriff und die Idee, oder die Vorstellung der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Iede dieser Arten hat ihre eigenthümliche von der anderen verschiedene *Form*, Einheit der Apprehension, Verstandeseinheit und Vernunfteinheit, bey deren Hervorbringung sich die Spontaneität in drey verschiedenen Graden von Thätigkeit äussert, als Vermögen der Apprehension, als reiner Verstand, als reine Vernunft. Die Handlung der Apprehension besteht in der Synthesis des durch Afficiertseyn gegebenen Mannigfaltigen, und die Spontaneität wird zu derselben durch das Afficiertseyn bestimmt; sie handelt also dabey im eigentlichsten Verstande *gezwungen*, und zwar *schlechterdings* gezwungen, in wie ferne die Receptivität *von aussen* afficiert ist; *relativ* gezwungen, in wie ferne die Spontaneität selbst die Receptivität afficiert hat, und also in ihrer eigenen Handlung der Grund des Afficiertseyns liegt, durch welches sie zur Hervorbringung der Form der Vorstellung genöthiget wird. Bey jeder sinnlichen Vorstellung verhält sich also die Handlung der Spontaneität wie Gegenwirkung zur Einwirkung; ist eine nothwendige Folge der Einwirkung; und wenn diese durch etwas vom Vorstellenden verschiedenes geschehen ist, so kann das vorstellende Subjekt nicht einmal als absolute Ursache der *Entstehung* der Vorstellung gedacht werden.

den. Die Handlung des *Verstandes* besteht in der Verbindung des durch Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen, einer Handlung, zu welcher die Spontaneität durch kein Afficiertseyn, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt wird, wobey sie also *ungezwungen* handelt. Der *Begriff* entsteht nicht durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit und Gegenwirkung der Spontaneität, sondern durch das Verbinden des bereits zur Vorstellung gewordenen, und durch Anschauung dem Verstande vorgehaltenen Mannigfaltigen; folglich durch eine Handlung, die ihren Grund weder in etwas ausser dem Gemüthe, und im Gemüthe selbst, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich im *Verstande* hat, der durch seine *Selbstthätigkeit* der Vorstellung ihr Daseyn giebt. Allein da der Verstand (wenn durch ihn nicht etwa die blossen Kategorien, nichts als seine Denkformen gedacht werden sollen) nur ein durch Anschauung vorgestelltes Mannigfaltige verbindet; so ist er bey seiner Handlung in so ferne an die Form der Anschauung *gebunden*, als er nur dasjenige verbindet, was ihm unter der Form der sinnlichen Vorstellung vorgehalten wird. Die Einheit die er hervorbringt, ist nur komparativ, bezieht sich nur auf die Form der Anschauung, und reicht nur so weit als das durch diese Form bestimmte Mannigfaltige. Der Verstand der also bey der Erzeugung des Begriffes zwar *ungezwungen*, aber an die Form der Sinnlichkeit *gebunden* handelt, muss daher zwar als absolute Ursache der *Entstehung* aber nicht der *Form* eines Begriffes in engster Bedeutung gedacht werden. Er wirkt als Verstand in engster Bedeutung nur in Vereinigung mit der Sinnlichkeit. — Die Handlung der *Vernunft* hingegen besteht in der Verbindung

dung des in der bloffen Natur des Verftandes und durch die bloffe Form der Begriffe beftimmten Mannigfaltigen, und folglich der Begriffe in wie ferne fie bloffe Produkte der Spontaneität im zweyten Grade find. Die *Idee* entfteht dadurch, dafs die Spontaneität den mannigfaltigen Formen des Verftandes, (einer durch die bloffe Spontaneität beftimmten Mannigfaltigkeit) Einheit giebt, und folglich einen Stoff verbindet, der ihr nicht durch die Sinnlichkeit vorgehalten wird, wobey fie an keine Bedingung der Sinnlichkeit gebunden ift, fondern nach bloffen Formen der Spontaneität, und folglich als unbedingte, durch nichts von ihr felbft verfchiedenes beftimmte und eingefchränkte Spontaneität, als *abfolute Selbftthätigkeit* handelt. In wie ferne alfo das vorftellende Subjekt durch Vernunft handelt, in fo ferne handelt daffelbe als *abfolute Urfache*, *ungezwungen*, *ungebunden*, durch nichts als feine Selbftthätigkeit beftimmt, das heifst *frey*. Das vorftellende Subjekt mufs als eine *freye* Urfache gedacht werden, in wie ferne es als abfolute Urfache gedacht wird, und es mufs als abfolute Urfache gedacht werden, in wie ferne es das Subjekt der *Vernunft* ift. *Vernunfteinheit* ift die einzig denkbare abfolute Wirkung des vorftellenden Subjektes, die aber auch nicht anders dann als abfolute Wirkung deffelben denkbar ift. (Im *theoretifchen* Vorftellungsvermögen wird durch diefe Vernunfteinheit das *Syftematifche* der Erkenntnifs, im *praktifchen* das Moralifche der Willenshandlungen beftimmt.) Die Handlung der *Vernunft* ift die einzig mögliche, die fich als *frey* denken läfst, aber auch nicht anders als *frey* gedacht werden kann. Aber diefe Freyheit, diefes abfolute Wirken der Vernunft ift nur durch bloffe Vernunft, nur

 durch

durch eine Idee denkbar; ſie gehört durchaus nicht unter die erkennbaren Handlungen, und iſt ihrer *reellen* Möglichkeit nach unbegreiflich, oder welches eben ſo viel heiſst, hat keine erkennbare (denkbar und anſchauliche) Möglichkeit für uns.

Das Merkmal der *abſoluten Gemeinſchaft* kömmt dem abſoluten Subjekte des Vorſtellungsvermögens nur in ſo ferne zu, in wie ferne daſſelbe als Glied eines aus *vernünftigen Weſen* beſtehenden Ganzen gedacht wird; eines Syſtemes, deſſen Glieder nicht durch *Erkennbares*, d. h. durch Wechſelwirkung im Raume und in der Zeit beſtimmbares, *Zugleichſeyn*, ſondern durch *Zuſammenſtimmung* ihrer durch eine und eben dieſelbe Handlungsweiſe der Vernunft beſtimmten freyen Handlungen zuſammenhängen. Dieſs iſt die *moraliſche Welt*, der freye Staat der vernünftigen Weſen, deren Verbindung untereinander in der bloſſen *Harmonie* ihres Denkens und Handelns beſteht, und das Werk ihrer eigenen Vernunft, ihrer freyen Wirkſamkeit iſt; eine Welt, die nach keinen anderen Geſetzen regiert wird, als ſolchen die jeder Bürger ſich ſelbſt vorſchreibt, die ihm durch nichts als ſeine Selbſtthätigkeit beſtimmt werden, und die er ungezwungen, ungebunden, und folglich *frey* befolgt.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung (der durch die Natur der Vernunft beſtimmte Zuſammenhang der Erſcheinungen ſowohl des äuſſeren als des innern Sinnes) wird alſo durch *ſechs Ideen* vorgeſtellt, wovon drey die *objektive Einheit* der äuſſeren, und drey die *ſubjektive Einheit* der inneren Erfahrung betreffen; drey durch die Schemate und folglich mittelbar auf *Objekte*, drey aber unmittelbar durch

Vernunft auf das vorstellende *Subjekt* bezogen werden; drey in wie ferne sie sich durch die Schemate auf einen *objektiven Stoff* beziehen, *mittelbare* objektive Realität haben und in so ferne bloss Ideen in engerer Bedeutung sind; drey hingegen, in wie ferne sie sich auf das nur durch Vernunft vorstellbare Subjekt des Vorstellungsvermögens unmittelbar beziehen, *subjektive* in dem blossen Subjekte und seiner Vernunft gegründete Realität haben, und in so ferne *Ideen in engster Bedeutung* sind. Durch die Einen werden die erkennbaren Objekte in einem systematischen Zusammenhange *gedacht*. Durch die Anderen werden die blossen Vorstellungen in systematischen Zusammenhang *gebracht*; durch die Einen wird dasjenige, was in der Erfahrung bloss objektiv und von uns unabhängig ist, durch die anderen dasjenige, was in ihr bloss subjektiv und von uns abhängig ist, in durchgängigem Zusammenhang vorgestellt.

Da der Ursprung dieser sechs in der Natur der Vernunft gegründeten, und eben darum *nothwendigen* Ideen bis auf den Verfasser *der Kritik der Vernunft* ganz verkannt wurde, so war nichts natürlicher als dass man die *Gegenstände* dieser Ideen theils in der Erfahrung unter den erkennbaren Dingen aufsuchte, theils indem man sie daselbst vergebens gesucht hatte, entweder geradezu läugnete, oder in einer von der *Sinnenwelt* verschiedenen *Verstandeswelt* gefunden zu haben glaubte; einer Welt, die man der Sinnenwelt entgegen setzte, und in der man durch die Vernunft die Dinge, *wie sie an sich sind*, zu erkennen glaubte, während in der andern die Dinge, wie sie durch das täuschende Medium der *Organisation* erschienen, vorgestellt würden.

An

An den *bleibenden Subjekten* der *äusseren Erfahrung*, den Körpern, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die *Vernunft* denselben beyzulegen genöthiget ist. Das in der Anschauung vorkommende Merkmal der körperlichen Substanz, die Ausdehnung, zeigte sich als das Gegentheil des Absoluten und Unveränderlichen, als etwas Relatives und Veränderliches; während auf der anderen Seite an dem bleibenden Subjekte der *inneren Erfahrung* kein in der Anschauung vorkommendes Merkmal seiner Realität aufgebracht werden konnte.

An den *wirkenden Ursachen* der *äusseren* Erfahrung wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft denselben beyzulegen genöthiget ist. Iede im Raum wirkende Substanz wirkt durch *Bewegung*, zu der sie von einer andern ebenfalls durch Bewegung bestimmt werden muss. Keine kann daher als absolute Ursache erkannt werden, und im ganzen Inbegriffe der äusseren Erfahrung kann keine *erste Ursache* der in derselben vorkommenden Wirkung vorkommen; während auf der anderen Seite an der im *inneren* Sinne vorstellbaren Ursache, *dem Willen*, das Vermögen sich selbst zu bestimmen, oder die *Freyheit* durch keine Anschauung vorgestellt, und folglich auch ihrer *realen Möglichkeit* nach nicht begriffen werden kann.

An der *Gemeinschaft* unter den Objekten des *äusseren* Sinnes, in der *physischen Welt*, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft derselben beyzulegen genöthiget ist. Von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen

gigen systematischen Zusammenordnung aller körperlichen Substanzen läſst sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäſsige Gang der *physischen Weltbegebenheiten*; von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen Zusammenordnung aller vernünftigen Wesen läſst sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäſsige Gang in *der moralischen Welt* denken; und endlich von der Verbindung der absoluten Gemeinschaft unter den physischen Substanzen, und der absoluten Gemeinschaft unter den vernünftigen Wesen, in wie ferne diese beyden Gemeinschaften zusammengeordnet sind, läſst sich kein anderes Resultat als Glückseligkeit der endlichen, und folglich mit *Sinnlichkeit* begabten vernünftigen Wesen denken. Diesen Forderungen der Vernunft wird in der Erfahrung durch die *physischen* und *moralischen Uebel* widersprochen.

Alle bisherigen philosophischen Systeme sind Versuche das grosse Räthsel des *Absoluten*, das die Vernunft zum Behufe der Erfahrung fordert, und das in der Erfahrung vergebens aufgesucht wird, zu lösen. Sie sind aber *miſslungene* Versuche, in wie ferne sie alle sammt und sonders die wahre Bedeutung und den Grund dieses *Absoluten* verfehlt haben, obwohl sie zur Entdeckung desselben als *Vorübungen* unentbehrlich waren.

§. LXXXIV.

Durch die Idee des absoluten Subjektes wird dasjenige was den Erscheinungen des äusseren Sinnes *objektiv* und des inneren Sinnes *subjektiv* zum Grunde liegt, nicht als *Ding*

an

an sich, sondern unter der in der Natur der Vernunft bestimmten Form vorgestellt.

Das *Objektive*, welches den Erscheinungen des äusseren Sinnes zum Grunde liegt, ist dasjenige, dem der blosse in der Anschauung gegebene Stoff ohne die Form die er im Gemüthe angenommen hat, angehört; das nicht vorstellbare *Ding an sich*, das aber dadurch, dass alle an der Erscheinung durch Sinnlichkeit bestimmten Prädikate von ihm hinweggedacht, und nur die Prädikate, die der blosse Verstand daran bestimmt hat, durch Vernunft zusammengenommen werden, als ein blosses Vernunftwesen, d. h. unter der Form der *Vernunfteinheit* vorstellbar wird. Ohne die Beziehung auf die *Erscheinung* ist das absolute Subjekt ein blosses logisches Ding, die leere Form einer Idee ohne Anwendung. Denn nur in der Erscheinung kömmt der gegebene Stoff vor, der, durch sein Vorhandenseyn im Gemüthe, dem gedachten absoluten Subjekte Anwendung auf etwas verschafft, was keine blosse Vorstellung noch Form der blossen Vorstellung ist.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die körperlichen Substanzen als theilbar ins Unendliche oder als Aggregate einfacher, unkörperlicher Substanzen gedacht werden müssen?“ ist eine blosse Folge der missverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Die Gegenstände des äusseren Sinnes sind als *erkennbare*, im Raume anschauliche, *bedingte* Subjekte *ausgedehnt*, den Raum erfüllend, und in so ferne, wie der Raum, ins Unendliche theilbar; als bloss *denkbare*, durch Vernunft vorstellbare, *unbedingte Subjekte*, aber *nicht*

ausge-

ausgedehnt, weil ihnen in fo ferne das Prädikat des Raumes widerfpricht, und die Form der Idee, unter der fie gedacht werden, *abfolute Einheit* ift. Aber durch diefe *Einheit des Subjekts* wird das *Ding an fich* fo wenig vorgeftellt, als durch jene *Vielheit des Räumlichen*, und folglich kann diefe abfolute Einheit fo wenig die *Einfachheit*, als jene *abfolute Vielheit* die *Ausdehnung* des *Dinges an fich* bedeuten, das als *Ding an fich* fchlechterdings nicht vorftellbar ift, und von deffen Prädikaten daher noch weniger die Rede feyn kann, als unter Blindgebohrnen von den Farben des Regenbogens.

Was den Erfcheinungen des inneren Sinnes, den Vorftellungen, in wie ferne fie als Veränderungen in uns vorgeftellt werden, *fubjektiv* zum Grunde liegt, ift das *Ding an fich*, dem das Vorftellungsvermögen angehört, das aber weder als *Ding an fich*, noch als Ding unter der Form der Anfchauung, als Erfcheinung, fondern nur als Ding unter der Form der Idee vorgeftellt werden kann, als Subjekt von Prädikaten, die durch keine Anfchauung vorftellbar find, nämlich von den Formen (nicht der Vorftellungen, fondern) des *Vorftellungsvermögens*; als Subjekt, der nur durch Vernunft vorftellbaren Möglichkeit des Afficiertwerdens, und des Denkens.

Der Streit der Philofophen über die Frage: „Ob die vorftellende Subftanz einfach oder zufammengefetzt, ein Geift oder ein Körper fey?" ift alfo ebenfalls eine bloffe Folge der mifsverftandenen Vorftellung des *abfoluten Subjektes*. Das abfolute Subjekt des Vorftellungsvermögens ift weder im Raume noch in der Zeit beftimmbar. Es

kann

kann alſo weder unter der Form des Raumes, als etwas den Raum erfüllendes, d. h. als *ausgedehnt*, noch unter der Form der Zeit, als etwas vorübergehendes, ſondern es muſs als abſolute alles Mannigfaltige ausſchlieſsende, unveränderliche Einheit vorgeſtellt werden. Da aber dieſe Einheit ein in der bloſſen *Handlungsweiſe* der Vernunft beſtimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes Produkt der Spontaneität iſt, ſo wird das Ding an ſich, das dem Vorſtellungsvermögen zum Grunde liegt, keineswegs als *Ding an ſich*, ſondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Vorſtellung deſſelben beſtimmt, vorgeſtellt; und die abſolute Einheit kömmt dem Vorſtellenden nur in wie ferne daſſelbe (durch Vernunft) vorſtellbar iſt, zu; und kann alſo ſchlechterdings nicht die *Einfachheit* des Vorſtellenden, als eines *Dinges an ſich* bedeuten; das in wie ferne es *Ding an ſich* iſt, weder als einfach noch als zuſammengeſetzt, ſondern *gar nicht* vorgeſtellt werden kann.

Das abſolute Subjekt iſt das gemeinſchaftliche in der Natur der Vernunft beſtimmte Merkmal desjenigen, was den Erſcheinungen des inneren Sinnes *ſubjektiv*, und den Erſcheinungen des äuſſern *objektiv* zum Grunde liegt; und bezeichnet, auf die Erſcheinungen des äuſſern Sinnes bezogen, dasjenige, dem der objektive Stoff der empiriſchen Anſchauung angehört; das aber durch dieſen Stoff nur unter der Form der Anſchauung in der Erſcheinung; in ſeinem Unterſchiede aber von der Erſcheinung nur durch die Verbindung desjenigen was an der Erſcheinung nicht unter der Form der Anſchauung vorhanden iſt, der durch den bloſſen Verſtand beſtimmten Merkmale der Erſcheinung,

des Mannigfaltigen ihrer intellektuellen Form, das heifst, durch eine *Idee* vorftellbar ift, die das *Ding an fich* ohne allen Stoff, der demfelben in der Anfchauung entfpricht, durch die bloffe Form der Vernunfteinheit und alfo nicht als *Ding an fich* vorftellt. Auf die Erfcheinungen des *innern Sinnes* bezogen, bezeichnet das abfolute Subjekt dasjenige, dem die Vorftellung als bloffe Vorftellung angehört, das *Ding an fich*, das durch fein Vorftellungsvermögen Grund der möglichen Vorftellung ift; das fich alfo felbft nur durch fein Vorftellungsvermögen vorftellen, und zwar nur durch dasjenige Vermögen, wodurch es von der Sinnlichkeit unabhängig vorzuftellen vermag, das heifst, *durch Vernunft*, fich vorftellen kann.

Da die Vorftellung des abfoluten Subjektes, das nicht vorftellbare *Ding an fich*, in wie ferne es den Erfcheinungen zum Grunde liegt, bezeichnet; fo begreift es fich leicht genug, warum man durch diefelbe das *Ding an fich* als *Ding an fich* vorftellen zu können glaubte, und ihren Grund in dem *Dinge an fich* auffuchte, fo lange diefer Grund durch keine richtige Zergliederung des Vorftellungsvermögens in der Natur der Vernunft gefunden war. Und da fowohl das Vorftellende, als auch die Erkennbaren, durch den Verftand im Raume beftimmten, Subftanzen durch Vernunft als abfolute Subjekte gedacht werden müffen; fo begreift es fich eben fo leicht, wie es zugieng, dafs die Vorftellung der *erkennbaren* (durch Verftand denkbaren, und durch Sinnlichkeit anfchaulichen) *Subftanz*, die Vorftellung der *Subftanz in der Erfcheinung* (*fubftantia phaenomenon*), mit der Vorftellung der blofs (durch Vernunft) denkbaren Sub-

ſtanz, (*Subſtantia noumenon*), des abſoluten Subjektes, verwechſelt, und ſo wohl das abſolute Subjekt der Prädikate des inneren, als auch das des äuſſeren Sinnes für erkennbar, und das Erkennbare an ihnen für das *Ding an ſich* gehalten wurde.

Da man bisher den Grund der Vorſtellung ſowohl der *erkennbaren*, als der *abſoluten* Subſtanz nicht da, wo er allein zu finden war, im Vorſtellungsvermögen, ſondern dort, wo er ohne Widerſpruch nicht gedacht werden konnte, nämlich auſſer dem Vorſtellungsvermögen, in dem nicht vorſtellbaren *Dinge an ſich* aufſuchte: ſo muſsten freylich die Antworten, mit denen man ſich bisher über die Frage: Worin liegt der Grund unſrer Vorſtellungen von den Subſtanzen? beholfen hatte, ſehr verſchieden und widerſprechend ausfallen.

1) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz* liegt in der bloſſen Einbildung, antwortet der *dogmatiſche Skeptiker*, und die Nothwendigkeit ſolche Subſtanzen zu denken, iſt eine bloſſe Folge der *Gewohnheit*. Wir können uns nur von der Wirklichkeit unſrer Vorſtellungen, keineswegs aber von unſren Vorſtellungen unabhängiger *Selbſtſtändiger Dinge* überzeugen. Um ein ſelbſtſtändiges Ding als ſelbſtſtändig zu erkennen, müſste es von allen, was an ihm nicht ſelbſtſtändig iſt, unterſchieden; die Subſtanz müſste von allen ihren Accidenzen getrennt werden. Geſchieht dieſes aber, ſo bleibt für das Selbſtſtändige nichts übrig als eine leere Vorſtellung, ein bloſſes *Scheinſubjekt*. „Man wende mir nicht ein," würde der Skeptiker fortfahren, „die Accidenzen wären nur in der bloſſen Vorſtellung von der Subſtanz trennbar; im

Dinge

Dinge an ſich wären ſie unzertrennlich." Eben dieſe Unzertrennlichkeit iſt es, die erwieſen werden müſste, wenn ich die Vorſtellung des bleibenden Subjektes nicht für grundlos halten ſollte. Allein eben ſie iſt dasjenige, was ſchlechterdings *unerweislich* iſt. Wir können unſre Vorſtellungen von den Dingen nicht mit den *Dingen an ſich* zuſammenhalten, und uns ihrer Uebereinſtimmung unter einander verſichern. Alle Vergleichung zwiſchen dem Dinge in wie ferne daſſelbe vorgeſtellt wird, und eben demſelben Dinge in wie ferne es nicht vorgeſtellt wird, iſt unmöglich. Wir können alſo von den Subſtanzen und Accidenzen nur in ſo ferne ſprechen, als dieſe in unſren Vorſtellungen vorkommen. Alle Accidenzen aber, die in unſren Vorſtellungen vorkommen, laſſen ſich von ihren Subſtanzen trennen, und müſſen von ihnen getrennt werden, wenn wir uns von dem was wir unter Subſtanz denken, Rechenſchaft geben wollen. Nennt nun der *Dogmatiker* das von allen ſeinen Prädikaten getrennte Subjekt ein *Scheinſubjekt*, ſo muſs er ſelbſt zugeben, daſs für uns keine anderen Subjekte *erkennbar*, ja nicht einmal *vorſtellbar* ſind, als bloſſe Scheinſubjekte.

2) Der Grund unſrer Vorſtellung von der Subſtanz, antwortet der *Materialiſt*, liegt in der *Ausdehnung der Dinge an ſich*. Alle von unſrem Gemüth durch das Bewuſstſeyn unterſchiedenen eigentlichen Gegenſtände, alle *Individuen* die wir kennen ſind Körper, etwas den Raum Erfüllendes, etwas Ausgedehntes. Die Ausdehnung iſt das Merkmal ihrer Subſtanz: denn wenn wir alle Accidenzen von ihnen getrennt haben, ſo müſſen wir ihnen die Ausdehnung laſſen, wenn ſie nicht in

unſren Gedanken vernichtet, wenn ſie noch als etwas gedacht werden ſollen. Auch enthält die Ausdehnung den Grund der Möglichkeit aller übrigen Eigenſchaften der Individuen, der *Undurchdringlichkeit*, der *Figur*, u. ſ. w. Daſs wir von der Ausdehnung in der vorſtellenden Subſtanz keine Vorſtellung haben, iſt freylich nicht zu läugnen, aber keine Folge der Immaterialität, ſondern bloſs der Unmöglichkeit, dasjenige vorzuſtellen, was zu jeder möglichen Vorſtellung vorausgeſetzt werden muſs. Da alſo die Subſtanzen, von denen wir Vorſtellungen haben, ausgedehnt ſind; ſo können wir nicht anders ſchlieſsen, als daſs auch die, von denen keine Vorſtellung möglich iſt, ausgedehnt ſeyn müſſen.

3) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz*, antwortet der *Dualiſt*, liegt in der *Beharrlichkeit der Dinge an ſich*, die zwar in zwey weſentlich verſchiedenen *Arten*, nämlich als ausgedehnte, und unausgedehnte (einfache) *Dinge an ſich* vorhanden ſind; aber durch ihr gemeinſchaftliches Merkmal der *Beharrlichkeit* die Gattung *Subſtanz überhaupt* ausmachen. Die *ausgedehnten Dinge an ſich* beharren in dem von unſrem Gemüthe unabhängigen Raume, in wie ferne ſie, was auch für eine Veränderung in ihrer Zuſammenſetzung vorgehen mag, immer ausgedehnt, immer etwas den Raum erfüllendes bleiben müſſen. Die *unausgedehnten Dinge an ſich* beharren nicht im Raume, den ſie nicht erfüllen können, ſondern in der bloſſen *Zeit*, das heiſst, bleiben bey allem Wechſel ihrer Accidenzen, der Vorſtellungen, unverändert, wie jedem ſein eigenes Selbſtgefühl, durch welches er ſich ſeines fortdaurenden und von

ſeiner

feiner Organifation unterfchiedenen *Ichs* bewufst ift, bezeugt.

4) Der Grund unfrer Vorftellung von der Subftanz, antwortet der *Spinozift*, liegt in der *Nothwendigkeit eines Einzigen Dinges an fich*, welches allein der Gegenftand der Vorftellung eines bleibenden und abfoluten Subjektes ift. Das *bleibende*, fubftanzielle, an den *Körpern* ift *Ausdehnung*, an den vorftellenden Wefen, die *Denkkraft*. Das Bleibende der Ausdehnung und der Denkkraft ift die in dem *Dinge an fich* befindliche Nothwendigkeit, das *Unveränderliche*, in welchem die Ausdehnung und Denkkraft als Attribute im Wefen ihren Grund haben. Alles, was an den Körpern veränderlich ift, ift nicht ihre Subftanz, fondern ein bloffes Accidenz; wenn alfo alles was an den Körpern veränderlich ift, von ihnen weggedacht wird, bleibt für das Subftanzielle an ihnen nur die Ausdehnung übrig. Die bloffe Ausdehnung an dem Einen Körper ift von der bloffen Ausdehnung an dem andern durch nichts als ihre verfchiedene Gröffe und den verfchiedenen Ort im Raume verfchieden. Diefe beyden Verfchiedenheiten betreffen alfo nur *Prädikate* der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung felbft; die wenn fie von allen ihren Accidenzen unterfchieden gedacht wird, nur eine *numerifch Einzige* Ausdehnung ausmacht. Diefs ift auch bey den vorftellenden Wefen der Fall. Ihre numerifche Vielheit ift nur durch zufällige Verfchiedenheiten durch lauter Accidenzen beftimmbar, und mufs hinwegfallen, wenn man das Subftanzielle von dem Accidentellen, das Vorübergehende vom Bleibenden unterfcheidet. Das *Wefentliche* in allen ift Ebendaffelbe, Eine und

ebendieselbe Denkkraft, die sich durch mannigfaltige Accidenzen in mannigfaltigen Erscheinungen äussert. Die einzige *Ausdehnung* und die einzige *Denkkraft* sind nun freylich von einander unterschieden; aber nur in wie ferne sie wesentliche Prädikate (Attribute) des *Bleibenden*, nicht in wie ferne sie das *Bleibende* selbst sind. Was an ihnen *Subjekt* ist; das, wodurch sie subsistieren, ist das *Bleibende*, das Unveränderliche, das Nothwendige, d. i. ein und ebendasselbe *Einzige Ding an sich*. Oder man gebe den Unterschied zwischen dem Bleibenden der Denkkraft, und dem Bleibenden der Ausdehnung an, der das was an ihnen als *Subjekt* gedacht werden muss, beträfe, und nicht auf die *Ausdehnung* und *Denkkraft* als Prädikate eingeschränkt, und folglich unabhängig von denselben als etwas für sich bestehendes bestimmt wäre. Da also zwischen den *mehreren* sogenannten Substanzen, in wie ferne sie mit Recht den Namen der *Substanz* führen, das heisst an demjenigen, was an ihnen *bleibend*, *unveränderlich*, *nothwendig* ist, kein Unterschied denkbar ist, da aller an ihnen vorstellbare Unterschied die blossen *Accidenzen* betrift; so ist alles in wie ferne es Substanz, *Ding an sich* ist, *Eines*. Was an den Dingen Vieles ist, ist blosses Accidenz, was an ihnen Eines ist, ist die Substanz; das Viele sind Zufälligkeiten, das Eine das Nothwendige; das Viele veränderlich, das Eine beharrlich; das Viele endlich, das Eine unendlich; das Viele in der Zeit, das Eine ewig. Allein das Veränderliche *ist* nur im Unveränderlichen, das Zeitliche nur im Ewigen, das Zufällige nur im Nothwendigen, das Endliche nur im Unendlichen, das Viele nur im Einen; die Accidenzen nur in der Substanz, welche unveränderlich, nothwendig,

wendig, ewig, unendlich und Einzig ist; *ἑν και παν*!

5) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz*, antwortet der *Idealist*, liegt in dem *vorstellenden Dinge an sich*. Die Substanz muſs etwas von einer bloſsen Vorstellung unterschiedenes seyn. Das *Vorstellende allein* kömmt im Bewuſstseyn als ein von allen seinen Vorstellungen unterschiedenes *selbstständiges Ding* vor. Die durch den äussern Sinn im Raume vorgestellten Substanzen hingegen sind auch dann, wenn sie von den Vorstellungen unterschieden, und in ihrem Unterschiede von denselben gedacht werden, bloſse Vorstellungen. Denn sie können in diesem Unterschiede nur dadurch vorgestellt werden; daſs man sie von den bloſsen Accidenzen, unter denen sie in der Anschauung vorkommen, entkleidet, oder welches eben so viel heiſst, die Anschauung von ihnen in eine leere Idee umschafft, die doch nichts auſser dem Gemüthe befindliches seyn kann. Alle *Idealisten* sind darüber unter sich einig, daſs es keine anderen *Substanzen* geben könne, als *vorstellende*, und keine anderen *Accidenzen*, als bloſse *Vorstellung*; darin unterscheiden sie sich aber untereinander, daſs der *Egoist* nur ein *Einziges* vorstellendes Individuum, der *Berkleysche Idealist* nur eine *einzige Art*, der *Leibnitzianer* aber *mehrere* Arten vorstellender *Dinge an sich* für *erweislich* hält. Der *Egoist* läugnet keineswegs das *wirkliche* Daseyn, sondern nur die *Erweislichkeit* anderer Substanzen auſser seinem *Ich*. Im Bewuſstseyn, behauptet er, kömmt nur das *Vorstellende* und die *Vorstellung* und kein von beyden verschiedenes *Ding an sich* vor. Das vorgestellte Ding *auſser mir* ist, in wie ferne ich es zu denken vermag, nur

eine andere Art von Vorſtellung; etwas in mir, ein Gedanke; den ich mit demjenigen, was nicht in meinem Gemüthe vorkömmt, nicht vergleichen, von dem ich alſo auch nicht wiſſen kann, ob ihm etwas auſſer mir entſpricht. Ihm erwiedert der *berkleyſche Idealiſt*: „Es iſt ausgemacht, daſs es Vorſtellungen gebe, und Vorſtellungen ein Vorſtellendes vorausſetzen. Nun kommen aber im Bewuſstſeyn Vorſtellungen vor, welche wir von *unſren eigenen* zu unterſcheiden genöthiget ſind, und deren Urſprung wir in anderen Vorſtellenden aufſuchen müſſen. Auch bin ich mir bewuſst, daſs ich Vorſtellungen *erzeugen*, aber nicht *erſchaffen* kann; daſs mir alſo der Stoff derſelben gegeben, und folglich andere Subſtanzen auſſer mir vorhanden ſeyn müſſen; welche ich freylich, da ich keine andere Art von Subſtanz als eine Vorſtellende kenne, nur für Subſtanzen von der Art meines *Ichs*, d. h. für Geiſter halten kann."

Der *Leibnitzianer* erkennt keine anderen Subſtanzen als *vorſtellende*, und iſt in ſo ferne ein wahrer und eigentlicher *Idealiſt*. Die Vorſtellung der Subſtanz iſt ihm Vorſtellung des *Dinges an ſich*, das er durch den bloſſen Verſtand für vorſtellbar und erkennbar hält. Er erklärt daher alle durch Sinnlichkeit beſtimmbaren Prädikate für bloſſen Schein, und dafür alle durch den bloſſen Verſtand denkbaren Prädikate für Eigenſchaften des *Dinges an ſich*. Der bloſſe Verſtand vermag keine *Ausdehnung* zu denken; Ausdehnung kann alſo nichts als bloſſer ſinnlicher Schein, und das Ausgedehnte *an ſich* nichts als ein Aggregat unausgedehnter *Dinge an ſich* ſeyn. Allein die bloſſe Einfachheit dieſer Dinge an ſich kann unmöglich ihre Realität,

das *Subſtanzielle* an ihnen, ausmachen. Dieſs kann nur in ihrer *inneren Kraft* beſtehen, durch welche jedes *Ding an ſich* als für ſich beſtehend, von anderen unabhängig, als Subſtanz wirkt; eine Kraft, die nur die *Vorſtellende* ſeyn kann. Die *Bewegung* iſt nur eine Veränderung äuſſerer Verhältniſſe; und die bewegende Kraft bewegt nur durch Bewegung; und kann in ſo ferne keine Subſtanz ſeyn *). Iede Subſtanz iſt alſo eine die Welt vorſtellende *Kraft*, aber nicht von einer und ebenderſelben Art. Die *unendliche Monas* ſtellt alles Mögliche und Wirkliche deutlich vor. Die *endliche Vernünftige*, nur dasjenige, was ſie ſich nach der Lage des organiſchen Körpers, mit dem ſie verbunden iſt, deutlich vorzuſtellen vermag. Die *unvernünftige, mit einem organiſchen Körper verbunden*, hat demſelben (da ſie durch ihn auf beſtimmte Gegenſtände eingeſchränkt iſt) die *Klarheit* der Vorſtellungen zu danken, die den Vorſtellungen derjenigen Monade fehlen muſs, welche bloſſes Element eines Körpers iſt, und deren Kraft, die Welt vorzuſtellen, auf keinen beſtimmten Gegenſtand in derſelben beſchränkt wird.

In jedem dieſer Syſteme iſt der Grund von der Vorſtellung der *Subſtanz* aus einem anderen und zwar *ſehr richtigen* Geſichtspunkte betrachtet. Iedes derſelben geht von einem Satze aus, der un-

*) Es giebt nur *zweyerley* vorſtellbare Prädikate des *Subſiſtierenden: Erfüllen* des bloſſen Raumes, *Ausgedehntſeyn;* und *Erfüllen* der bloſſen Zeit, *Vorſtellungen* haben. Kömmt alſo das Eine dem *Dinge an ſich* nicht zu, ſo bleibt ihm nur das andere übrig.

widerſprechlich iſt, von den Anhängern anderer Syſteme vergebens angefochten wurde, und durch den jedes dieſer Syſteme bisher unwiderlegbar war. In jedem aber iſt der Grund von der Vorſtellung der Subſtanz nur aus einem *einzigen* Geſichtspunkte, und *einſeitig* betrachtet, und die Erklärung, welche in demſelben über dieſen Grund gegeben wird, giebt, eine einzige Seite ausgenommen, von allen übrigen Blöſſen, die unaufhörlich zum Angriffe reizen. Unſre Theorie der Vorſtellung der Subſtanz ſetzt uns in Stand, ſowohl das Wahre als das Unrichtige von jedem anderen bisherigen Syſteme anzugeben. Es ergiebt ſich aus derſelben:

1) Daſs die *dogmatiſchen Skeptiker* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs der Vorſtellung von der bloſſen Subſtanz kein *auſſer* unſrem Gemüth befindlicher erweislicher Gegenſtand entſpreche, oder welches eben ſo viel heiſst, — daſs durch die Vorſtellung der Subſtanz, das *Ding an ſich* nicht als *Ding an ſich* vorgeſtellt werde, daſs ſie aber ſehr unrecht haben, wenn ſie behaupten, daſs es ſich nicht erweiſen laſſe, das nicht vorſtellbare *Ding an ſich müſſe* als Subſtanz gedacht werden.

2) Daſs die *Materialiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs jede erkennbare Subſtanz *ausgedehnt* ſeyn müſſe; ſehr unrecht aber, wenn ſie das den Erſcheinungen des äuſſern Sinnes eigenthümliche Prädikat der Ausdehnung, auf das abſolute Subjekt, und von dieſem auf die *Dinge an ſich* übertragen.

3) Daſs die *Dualiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie das Beharrliche im Raume von dem nicht

im

im Raume, in der bloffen Zeit, Beharrlichen *unterfcheiden*; fehr unrecht aber, wenn fie diefen die bloffen Erfcheinungen des äuffern und inneren Sinnes betreffenden Unterfchied, den abfoluten Subjekten und den mit denfelben verwechfelten *Dingen an fich* beylegen.

4) Dafs die *Spinoziften* vollkommen recht haben, wenn fie die abfolute Nothwendigkeit für ein ausfchlieffendes Merkmal des abfoluten Subjektes halten, der Vorftellung des bloffen von allen Accidenzen unterfchiedenen abfoluten Subjektes nur einen *einzigen Gegenftand* anweifen, und das abfolute Subjekt in Rückficht fowohl der Prädikate des äuffern als auch des innern Sinnes für *eben daffelbe* (ein gemeinfchaftliches Merkmal des Ausgedehnten und des Vorftellenden) halten; dafs fie aber fehr unrecht haben, wenn fie diefen einzigen Gegenftand, der nur die *Form* einer Vorftellung ift, für ein einziges *Ding an fich*, und die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens für Nothwendigkeit der Exiftenz des *Dinges an fich* anfehen.

5) Dafs die *Idealiften* vollkommen recht haben, wenn fie den Grund der Vorftellung von der Subftanz *nicht auffer* dem Vorftellenden auffuchen; fehr unrecht aber, wenn fie ihn auffer dem Vorftellungsvermögen und deffen Form, in dem nicht vorftellbaren *Dinge an fich* annehmen. Dafs fie endlich recht haben, wenn fie die Ausdehnung als Eigenfchaft des *Dinges an fich* genommen für bloffe Täufchung; — aber fehr unrecht, wenn fie die alle Ausdehnung ausfchliefsende Einheit des abfoluten Subjektes für Einfachheit des *Dinges an fich* erklären.

Endlich

Endlich dafs jedes bisherige und künftige System, welches die Vorftellung der *Subftanz* von dem nicht vorftellbaren *Dinge an fich* ableitet, und was immer für Merkmale der *Subftanz diefes Dinges* aufftellt, nur ein mifslungener Verfuch des feine Kräfte verkennenden menfchlichen Geiftes fey.

Da die Subftanzen der *Körper* nicht zwar als abfolute, aber doch als komparative Subjekte, als bedingte Subftanzen, als das Beharrliche im Raume erkennbar find: fo ift von ihnen wahre und eigentliche *Wiffenfchaft* möglich, die von der nur als abfolutes Subjekt durch Vernunft denkbaren *Subftanz des Gemüthes*, an der durchaus nichts *erkannt* werden kann, fchlechterdings unmöglich ift. Die vollftändige Erörterung der in der Natur des Gemüthes beftimmten Form, unter welcher das vorftellende Subjekt *gedacht* werden mufs, tritt an die Stelle der bisherigen *rationalen Pfychologie*, und macht einen Theil der *höheren Metaphyfik* aus, welche fich mit den überfinnlichen durch bloffe Vernunft denkbaren Gegenftänden befchäftiget; und auf welche ich auch in Rückficht auf die nähere Entwicklung der *Idee von der Seele* verweifen mufs.

§. LXXXV.

Durch die Idee der abfoluten Urfache, durch welche die Vernunft den in der Sinnenwelt *erkennbaren Urfachen* vollftändige Einheit giebt, wird eine *erfte Urfache überhaupt* gedacht, von der fich nichts weiter beftimmen läfst, als dafs fie den vollftändigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein Glied von

der

der Reihe der erkennbaren Urſachen und Wirkungen ſeyn kann.

So wie durch die bloſſe in der Natur des Verſtandes beſtimmte *Kategorie* der Urſache nichts als die Form eines Begriffes; ſo wird durch die Idee der abſoluten Urſache, in welcher die Kategorie der Urſache durch Vernunft als unbedingt beſtimmt iſt, nichts als die Form einer *Idee* gedacht; und ſo wie die Kategorie der Urſache im Schema der Kauſſalität, durch Beziehung auf die Form der Anſchauung unmittelbare objektive Realität erhält; ſo erhält die Idee der abſoluten Urſache durch Beziehung auf das *Schema mittelbare*, durch den Verſtand beſtimmbare, objektive Realität, d. h. es muſs zu der Reihe der erkennbaren aber eben darum bedingten, und unvollſtändigen, Urſachen, eine bloſs denkbare, unbedingte, vollſtändige Urſache gedacht werden, die, in wie ferne ſie als abſolut gedacht wird, keine andere, durch die ihre Kauſſalität beſtimmt würde, über ſich haben kann, und folglich die *erſte* ſeyn muſs; aber auch eben darum kein Glied von der Reihe der bedingten, erkennbaren Urſachen ſeyn, auf keinen beſtimmten Gegenſtand bezogen werden, und nichts als die *Vernunfteinheit der Kauſſalverknüpfung* bedeuten kann.

Ganz anders verhält es ſich mit der Idee der abſoluten Urſache, in wie ferne durch ſie ein Merkmal des abſoluten vorſtellenden Subjektes, und zwar die eigenthümliche Handlungsweiſe des dritten Grades der Spontaneität des Vorſtellungsvermögens oder der Vernunft gedacht wird. Es fehlt ihr an der mittelbaren objektiven Realität, indem ſie durch kein Schema auf einen objektiven Stoff

bezogen

bezogen wird. Dafür aber hat sie unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt, hat an der Handlungsweise der Vernunft einen bestimmten Gegenstand, und eine subjektive Realität, die der Realität der Vernunft selbst gleich ist.

§. LXXXVI.

Durch die Idee der absoluten Ursache, in wie ferne dieselbe auf die Kaussalität der Vernunst bezogen werden muss, wird das vorstellende Subjekt als *freye Ursache* vorgestellt; und zwar als *komparativ - frey*, in wie ferne die Vernunft beym *Denken* geschäftig ist, und das *Begehrungsvermögen à posteriori* bestimmt; *absolut - frey*, in wie ferne sie das Begehrungsvermögen *à priori* bestimmt.

Die Vernunft kann nur als *ungezwungen* - und *ungebunden - handelnde* Spontaneität, d. h. als *absolute Thätigkeit* gedacht werden. In wie ferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, handelt dasselbe durch seine blosse Selbstthätigkeit; enthält es den Grund seines Wirkens in sich selbst; wird es durch kein von ihm verschiedenes Wesen, und auch durch keine seiner übrigen, von seiner Thätigkeit verschiedenen, Eigenschaften zum Handeln bestimmt; und handelt folglich *frey*. (S. 535. u. d. f.)

Die Freyheit ist *komparativ*, wenn nur eine gewisse Art von fremden Ursachen die Handlung nicht nothwendig bestimmt; *absolut*, wenn schlechterdings keine fremde Ursache bey der Bestimmung der Handlung mitwirkt. Die Vernunft

denkt,

denkt, in wie ferne sie eine Idee *erzeugt*, das heisst an dem Mannigfaltigen, das ihr durch den Verstand geliefert wird, Einheit (die blosse Form der Vorstellung) *hervorbringt*. Dieses Mannigfaltige, welches den Stoff der Ideen ausmacht, ist in der *Form des Verstandes à priori* bestimmt, und in so ferne *seiner Beschaffenheit* nach weder durch den Verstand, noch durch die Vernunft *hervorgebracht*, sondern im Vorstellungsvermögen *gegeben*. In wie ferne also die *Idee* aus Form und Stoff besteht, dieser letztere aber der Vernunft *gegeben* seyn muss (nicht ihr eigenes Produkt seyn kann), in so ferne handelt die Vernunft beym Denken *nur komparativ*, das heisst *nur* in Rücksicht auf die *Form*, die blosse Einheit, die ihr Werk ist, *frey*; in Rücksicht auf den Stoff aber an die gegebene Form desselben *gebunden*, und folglich *nothwendig*. Da aber die Mannigfaltigkeit des Stoffes der Vernunft *im blossen Verstande*, und folglich nicht *ausser* der Form der Spontaneität bestimmt ist; so handelt das *vorstellende Subjekt* bey der Erzeugung der Idee zwar nur komparativ frey (in wie ferne der Stoff ihrer Handlung, von dem die Wirklichkeit derselben wenigstens eben so sehr als von der Form abhängt, nicht ihr Werk ist) aber darum gleichwohl als *absolute Ursache* in wie ferne auch die Beschaffenheit des blossen Stoffes in seiner blossen *Spontaneität* (der Form des Verstandes) gegründet ist, und die Vorstellung folglich ungezwungen durchs Afficiertseyn, und ungebunden an die der Spontaneität *fremde* Form der Sinnlichkeit erzeugt wird.

Grund-

Grundlinien
der Theorie
des
Begehrungsvermögens.

Dasjenige im *vorstellenden* *Subjekte*, wodurch dasselbe als Grund der blossen Möglichkeit der Vorstellung gedacht werden muss, das *Vorstellungsvermögen*, muss von demjenigen, wodurch dasselbe Grund der *wirklichen Vorstellung* ist, und welches vorstellende *Kraft* heisst, genau unterschieden werden. Unter dieser *Kraft* kann keineswegs die *blosse Spontaneität* gedacht werden, durch welche ohne Receptivität keine Vorstellung zur Wirklichkeit käme, und durch deren Wirkung allein nur die blosse Form der Vorstellungen, und nur das Afficiertwerden, das zur Anschauung *à priori* nöthig ist, nach den gegebenen Formen der Sinnlichkeit hervorgebracht wird. Unter vorstellender Kraft wird also hier die blosse Spontaneität allein, so wenig als die bloss ihrer Moglichkeit nach *à priori* bestimmten Formen der Receptivität und der Spontaneität, sondern der eigentliche *Grund der Wirklichkeit der Vorstellung*, in so weit derselbe im vorstellenden Subjekt vorhanden seyn muss, verstanden. Dieser Grund des durch das vorstellende Subjekt Wirklichen, ist durch die Form des Vorstellungsvermögens, die *a priori* gegeben ist, die es sich als ein endliches Wesen nicht selbst geben kann, und an die es *à priori* gebunden ist,

bestimmt

beſtimmt und beſchränkt; und die vorſtellende Kraft kann ſich nur dem ihr gegebenen Vermögen gemäſs äuſſern. Das Verhältniſs der vorſtellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen *à priori* beſtimmten Möglichkeit der Vorſtellung, das Verhältniſs der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorſtellung, oder zur Vorſtellbarkeit, nenne ich den *Trieb* des vorſtellenden Subjektes, der aus der Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen beſteht, und in jedem endlichen Vorſtellenden, bey dem die Kraft vom Vermögen unterſchieden iſt, vorhanden ſeyn muſs. Durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorſtellung beſtimmt werden, heiſst *Begehren*, und das Vermögen durch den Trieb beſtimmt zu werden, das *Begehrungsvermögen* in weiterer Bedeutung.

Wie die *Vorſtellung überhaupt* aus zwey weſentlich verſchiedenen und weſentlich verknüpften Beſtandtheilen, *Stoff* und *Form* beſteht, ſo läſst ſich der *Trieb nach Vorſtellung überhaupt* in zwey weſentlich verſchiedene und weſentlich verknüpfte Grundtriebe unterſcheiden, den *Trieb nach Stoff*, und den *Trieb nach Form* der Vorſtellung. Der Eine hat die Wirklichkeit desjenigen, was an der Vorſtellung *gegeben*, der Andere, — was an ihr *hervorgebracht* werden muſs, zum Objekte. Der Eine entſteht aus dem im vorſtellenden Subjekte gegründeten *Bedürfniſſe* eines *Stoffes*, den daſſelbe nicht hervorbringen kann, verbunden mit der in ſeinem Vermögen beſtimmten *Form* der *Receptivität;* der Andere aus der im vorſtellenden Subjekte vorhandenen *poſitiven Kraft*, verbunden mit der in ſeinem Vermögen beſtimmten Form ſeiner

Spontaneität. Der Eine strebt' nach dem Afficiertwerden der Receptivität, und ist in so ferne *sinnlich* in weiterer Bedeutung; der andere nach Aeusserung der Spontaneität, und ist in so ferne *intellektuell* in weiterer Bedeutung. Der Eine wird nur durchs *Gegebenwerden* befriediget, und ist in so ferne *eigennützig*, der andere — nur durch blosses *Handeln*, und ist in so ferne *uneigennützig*.

Sinnlich in engster Bedeutung heisst der Trieb in wie ferne er durch die Formen der Sinnlichkeit bestimmt ist. Das Objekt dieses Triebes ist die Vorstellung, die durch die Art des Afficiertwerdens entsteht, und zwar in wie ferne sie im Bewusstseyn auf das vorstellende Subjekt bezogen wird, d. h. *Empfindung* ist. Das Vermögen durch den Trieb zu wirklichen Empfindungen bestimmt zu werden, nenne ich das *Begehrungsvermögen* in engerer Bedeutung. In wie ferne eine sinnliche Vorstellung auf ihr Objekt bezogen wird, *Anschauung* ist, gehört sie dem *Erkenntnissvermögen* an, und ist kein Gegenstand des Begehrungsvermögeus, dem sie nur in Beziehung aufs *Subjekt* angehören kann. Iede *Empfindung* ist eine durchs Afficiertwerden bewirkte Veränderung und folglich *empirisch* (Selbst die reinen Vorstellungen des *Raumes und der Zeit* sind nur in Beziehung auf ihre *à priori* im Vorstellungsvermögen bestimmte Gegenstände Vorstellungen *à priori*; in ihrer Beziehung aufs Subjekt aber als blosse Veränderungen des Gemüthes, die durch das Afficiertseyn der Receptivität nach ihren *a priori* bestimmten Formen entstanden sind, sind sie *Empfindungen*, und folglich *empirisch*), und der Trieb, der die Empfindung zum Gegenstande hat, hat das *Empirische*

zum

zum Gegenftande; und heifst in fo ferne felbft der *Empirifche Trieb.*

In wie ferne der finnliche Trieb nach *äufferer Empfindung* ftrebt: kann er nur durchs Afficiertwerden *von auffen* befriediget werden, wobey fich das vorftellende Subjekt in Rückficht des Afficiertwerdens von auffen *blofs* leidend verhält, und die Spontaneität bey Hervorbringung der Form *gezwungen* handelt. Ich nenne den Trieb nach äufferer Empfindung den *Grobfinnlichen*, um ihn von dem Triebe, der die blofs innere Empfindung zum Gegenftande hat, zu unterfcheiden, den ich den *feinfinnlichen* nenne, weil er durch ein Afficiertwerden befriediget wird, das durch die bloffe Spontaneität gefchieht; und weil er eine Empfindung zum Gegenftand hat, bey der fich das Gemüth weder blofs leidend verhält, noch gezwungen handelt. Aus eben diefem Grunde kann der Trieb, in wie ferne er durch innere Empfindung befriediget wird, zwar *eigennützig* heiffen, weil feine Befriedigung durchs Gegebenwerden des Stoffes, durchs Afficiertfeyn, bewirkt wird; aber eigennützig nur in *engerer Bedeutung*, um ihn von dem grobfinnlichen Triebe auch in diefer Rückficht zu unterfcheiden, der in *engfter Bedeutung eigennützig* heiffen mufs, weil er nur durch einen objektiven, von auffen, und durch etwas vom Subjekte und feinen Vermögen ganz verfchiedenes, gegebenen Stoff befriediget werden kann.

Sinnlich in blofs *engerer Bedeutung* nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch *Sinnlichkeit in Verbindung mit dem Verftande* beftimmt ift. Die Modifikationen, welche der finnliche Trieb

 durch

durch den ihn nach den *vier Momenten* ſeiner Form beſtimmenden Verſtand erhält, ſind folgende. Nach der *Quantität*: Trieb nach Empfindung durch ein vermittelſt der Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit beſtimmtes Mannigfaltige; nach dem *ſinnlich vollkommenen*. Nach der *Qualität*: Trieb nach Empfindung durch das den Kategorien der Realität, Negation und Limitation gemäſs beſtimmte Afficiertſeyn, oder nach *ſtarker* und *leichter* Beſchäftigung, *Vergnügen*. Nach der *Relation* 1) Trieb nach Beharrlichkeit der ſinnlich beſtimmbaren Subſiſtenz, 2) Trieb nach eigennütziger Thätigkeit, 3) Trieb nach eigennütziger Geſelligkeit *). Nach der *Modalität*, 1) Beſtimmbarkeit durch den Trieb (im vorſtellenden Subjekte beſtimmte Anlage, Form des Begehrens, 2) Beſtimmtwerden durch den Trieb, wirkliches Begehren. 3) Wirkliches Begehren durch die Form des Begehrens beſtimmt, nothwendiges Begehren, *Inſtinkt*.

Dieſer durch den Verſtand beſtimmte, ſinnliche, eigennützige, empiriſche Trieb heiſst der *vernünftig - ſinnliche*, in wie ferne ſeine ſinnliche Form *mittelbar*, nämlich vermittelſt ſeiner Verſtandesform, durch die Form der Vernunft modificiert wird; die den durch Sinnlichkeit bedingten und durch Verſtand beſtimmten eigennützigen Trieb zum *unbedingten* erweitert. Die Gränzenloſig-

*) In wie ferne dieſe drey Triebe durch den *äuſſern Sinn* auf die *empiriſchen Modifikationen* deſſelben, die in der *Organiſation* beſtimmt ſind, bezogen werden: geben ſie den Trieb nach *Erhaltung des Körpers*, nach Thätigkeit deſſelben, nach *Bewegung*, und den *Geſchlechtstrieb*.

losigkeit der Forderung dieses Triebes bezieht sich nur vermittelst des durch den Verstand bestimmten sinnlichen Triebes auf nichts als Empfindungen, und übersteigt in so ferne jede mögliche Befriedigung, die immer nur sinnlich und folglich bedingt seyn kann. Die Vernunft bestimmt hier das Begehrungsvermögen lediglich *empirisch* durch die Idee des *unbedingten*, die sich nur auf die durch den Verstand bestimmten Gegenstände des sinnlichen Triebes bezieht, und die Vorstellung eines *vollständigen Ganzen* dieser durchaus *empirischen* Gegenstände ausmacht. Der eigentliche Gegenstand des *vernünftig sinnlichen* Triebes ist daher keine einzelne durch den Verstand modificierte Empfindung, sondern ein *Zustand* der aus der Befriedigung *aller* durch den Verstand bestimmten und durch Vernunft aufs Absolute ausgedehnter Triebe entstehen würde — die *Glückseligkeit;* ein Objekt, das nur durch eine *Idee* in engerer Bedeutung vorgestellt werden kann. Ich sage durch *Idee in engerer* Bedeutung, das heifst, durch eine Vorstellung des Unbedingten, die nur durch Verbindung *empirischer* Begriffe entsteht, und bey der die Vernunft nur *à posteriori* wirksam ist, indem das Unbedingte, das der bestimmt gedachten Glückseligkeit wesentlich ist, nur durch Verbindung der Verstandesformen entsteht, durch welche nur Gegenstände des sinnlichen Triebes, Gegenstände der Empfindung, empirische Gegenstände vorgestellt werden. Das Unbedingte, Absolute, Vollständige, Unbegränzte das der Glückseligkeit wesentlich ist, ist keineswegs *unmittelbar* Gegenstand des vernünftig-sinnlichen Triebes, wird keineswegs um seiner selbst willen, uneigennützig, begehrt; sondern lediglich um der Gegenstände der Empfindung und

des Genuſſes wegen, den der vernünftig - ſinnliche Trieb der Idee des Abſoluten immer näher zu bringen ſtrebt. Die Glückſeligkeit iſt in ſo ferne zwar nothwendiger Gegenſtand des Triebes, aber ſchlechterdings unmöglicher Gegenſtand der Erfahrung; der jedesmalige Zuſtand des vorſtellenden Subjektes kann nur in einer ins *endloſe bedingten* Befriedigung beſtehen; und die wirkliche Glückſeligkeit, die mögliche Befriedigung des vernünftig ſinnlichen Triebes, kann nur in einer ins Unendliche fortſchreitenden Annäherung des wirklichen Zuſtandes an das Ideal der Glückſeligkeit beſtehen.

Die Vernunft wirkt beym Triebe nach Glückſeligkeit nur *komparativ*, nur in ſo ferne *frey*, als die Form des unbedingten, welche ſie dem Triebe ertheilt, die Wirkung der abſoluten Selbſtthätigkeit iſt. Der Trieb nach Glückſeligkeit ſelbſt aber, in wie ferne er das Reſultat der durch Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammengenommen beſtimmten Kraft des Subjektes iſt, iſt *weder frey noch uneigennützig*. Seine Urquelle iſt das durch Verſtand und Vernunft modificierte Bedürfniſs afficiert zu werden; ſein unmittelbarer Gegenſtand iſt die unbedingte Totalität durch den Verſtand ihrem Gegenſtande nach beſtimmter Empfindungen, und ſeine Befriedigung hängt vom Gegebenwerden des objektiven Stoffes, vom Afficiertwerden von auſſen ab; und iſt in ſo ferne wenigſtens eben ſo ſehr eine zufällige Wirkung von Dingen, die das vorſtellende Weſen nicht in ſeiner Gewalt hat, als eine Folge des inſtinktmäſsigen und vernünftigen Gebrauches der Fähigkeiten der vorſtellenden Kraft. Die Wiſſenſchaft des Gegenſtandes dieſes Triebes und der Mittel denſelben zu befriedigen,

die

die *Glückſeligkeitslehre*, muſs eben ſo ſehr aus der Erfahrung, die ſich nicht erſchöpfen läſst, als aus den Formen des Vorſtellungsvermögens, die ſich erſchöpfen laſſen, gezogen werden, und das Syſtem der Regeln des durch die Idee der Glückſeligkeit beſtimmten Gebrauchs der Vernunft, oder die *Klugheitslehre*, muſs von der *Moral*, mit der ſie ſo wenig als die *Glückſeligkeitslehre* ſelbſt etwas gemein hat, genau unterſchieden werden.

Da die Vernunft beym Triebe nach Glückſeligkeit nichts als die Erweiterung des Zuſtandes, der durch den Verſtand beſtimmten Empfindungen, die der *Qualität* nach *angenehm* ſeyn müſſen, zum Gegenſtande hat, ſo ſteht ſie bey dieſem Triebe eigentlich im Dienſte der ſinnlichen Neigung, des nothwendigen Hanges nach Vergnügen; denn ſie nur in Rückſicht auf die Befriedigung deſſelben, und nur in wie ferne derſelbe als bereits wirkſam von ihr vorausgeſetzt wird, *à poſteriori* beſtimmt.

Das Vermögen des vorſtellenden Subjektes durch die Selbſtthätigkeit des Triebes beſtimmt zu werden, oder ſich ſelbſt zu einer Handlung des Triebes zu beſtimmen, heiſst der *Willen;* und die wirkliche, und mit Bewuſstſeyn, vorgenommene Selbſtbeſtimmung zu einer Handlung des Triebes, heiſst das *Wollen.* Das *Wollen* unterſcheidet ſich alſo von dem *Begehren* in engerer Bedeutung, oder von dem Beſtimmtwerden durch den ſinnlichen Trieb dadurch, daſs daſſelbe ein Beſtimmtwerden durch Vernunft, eine Handlung der Selbſtthätigkeit iſt.

Der Willen heiſst *empiriſch*, in wie ferne er das Vermögen des Subjektes iſt, ſich ſelbſt zu ei-

ner Handlung zu bestimmen, die von der Vernunft als ein *Mittel* den Trieb nach Glückseligkeit zu befriedigen gedacht, und dieser Befriedigung als ihrem *Zwecke* untergeordnet wird. Beym *Wollen*, einer auf die Glückseligkeit abzweckenden Handlung, wird das Begehren durch Vernunft lediglich *empirisch* bestimmt, nämlich unter der Voraussetzung des Triebes nach Vergnügen, dem die Vernunft durch die Willenshandlung diejenige Richtung giebt, die in der Idee der Glückseligkeit bestimmt ist. Die Vernunft wirkt also beym empirischen Willen nur *komparativ frey*, d. h. nur in wie ferne sie den sinnlichen Trieb empirisch bestimmt, und der Handlungsweise desselben eine Regel vorschreibt, die nur durch Vergnügen, vermittelst eines von der Vernunft wesentlich verschiedenen Triebes, Sanktion erhält.

In wie ferne die Idee der Glückseligkeit im vorstellenden Subjekte zum Theil *à posteriori* durch Empfindungen bestimmt wird, diese aber vom Afficiertwerden von aussen, und folglich von äusseren vom vorstellenden Subjekte unabhängigen Umständen abhängen; so ist die Idee der Glückseligkeit in verschiedenen vorstellenden Subjekten verschieden, und selbst nicht in einem und ebendemselben vorstellenden Subjekte immer eben dieselbe, und die Vernunft sowohl als der Verstand, welche diese Idee zwar ihrer Form gemäss, aber nur nach dem gegebenen Stoffe der Sinnlichkeit bestimmen, müssen durch den grobsinnlichen Trieb getäuscht werden, so lange die Selbstthätigkeit nur im Dienste desselben wirkt, das heisst, so lange die Vernunft das Begehrungsvermögen nur *empirisch*, nach den *Datis* einer ewig unvollständigen Erfahrung

rung, beſtimmt. Allein ſie vermag daſſelbe auch *à priori* zu beſtimmen, und auf dieſe Weiſe den Täuſchungen des grobſinnlichen Triebes zuvor zu kommen.

Rein - vernünftig nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch nichts als die Selbſtthätigkeit der Vernunft beſtimmt wird, und folglich nichts als die Ausübung der Selbſtthätigkeit, die bloſſe Handlung der Vernunft zum Gegenſtande hat. Dieſes Handeln der Vernunft, in wie ferne es Objekt des *rein - vernünftigen Triebes* iſt, beſteht in dem *Realiſieren* der *Handlungsweiſe der Vernunft*, der *Vernunftform*, welche nur ihrer Möglichkeit nach im Subjekte gegeben, ihrer Wirklichkeit nach aber auſſer dem Subjekte nur durch Handlung des Subjektes hervorgebracht werden kann. Die im Vermögen *à priori* beſtimmte Form der Vernunft iſt dem Subjekte gegeben, und hängt folglich nicht von ſeiner Kraft ab; aber das *Realiſieren* derſelben als Form einer wirklichen Handlung, die keinen anderen Zweck hat, als dieſes *Realiſieren* ſelbſt, die Wirklichkeit der Vernunftform als Gegenſtand des Triebes, iſt etwas das von der Kraft des Subjektes, und zwar von der bloſſen Selbſtthätigkeit dieſer Kraft allein abhängt. Die Handlung der Vernunft *im rein - vernünftigen* Triebe iſt von der Handlung im Vernünftig - ſinnlichen weſentlich verſchieden. Beym letztern beſtimmt die Vernunft das nur *a poſteriori* Vorſtellbare der Empfindung, und erhält den Stoff ihrer Handlung an dem durch den Verſtand beſtimmten Empfundenen. Beym erſtern wirkt ſie durch keine Empfindung aufgefordert, beſtimmt den Stoff und die Form ihres Gegenſtandes, wirkt ganz unabhängig

vom Afficiertseyn, setzt zur Wirklichkeit ihrer Handlung keineswegs den sinnlichen Trieb und das Empfindungsvermögen voraus, und handelt folglich völlig *à priori* aus der Fülle ihrer Selbstthätigkeit.

Die Vernunft bestimmt das Objekt des rein-vernünftigen Triebes das blosse Realisieren der Handlungsweise der Vernunft nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilens, und der rein-vernünftige Trieb muss diesen Bestimmungen gemäss gedacht werden, und wirkt: nach der *Quantität:* als Trieb nach *gesetzmässiger* Handlungsweise (die durch absolute *Allgemeinheit* bestimmte Form des Handelns), nach Realisierung der blossen Gesetzmässigkeit; nach der *Qualität:* als Trieb nach *uneigennütziger* Handlungsweise (die von der sinnlichen Bedingung der Qualität dem Gegebenseyn des Stoffes, und folglich vom Triebe nach *Vergnügen* unabhängige Form des Handelns) nach Realisierung der Uneigennützigkeit; nach der *Relation:* als Trieb nach 1) Unveränderlicher, 2) Selbstthätiger, 3) mit der Handlungsweise aller Vernünftigen harmonischer Handlungsweise; nach der *Modalität:* als Trieb nach 1) Erlaubter, 2) Pflichtmässiger, 3) Vollkommenverbindlicher Handlungsweise.

Das auf diese Weise durchgängig bestimmte Objekt des rein - vernünftigen Triebes heisst *Moralität* oder *Sittlichkeit*, welche folglich in der um ihrer selbst willen beabsichtigten Realisirung der Handlungsweise der reinen Vernunft besteht. Der rein - vernünftige Trieb heisst in Rücksicht auf dieses ihm einzig angemessene Objekt der *Moralische* oder *Sittliche*.

Die

Die Vernunft heifst *praktifch*, in wie ferne in ihrer Selbftthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein-vernünftigen Triebes zu realifieren, oder welches eben fo viel heifst, fich felbft *à priori* zu einer Handlung zu beftimmen, die keinen andern Zweck als die Wirklichkeit der Handlungsweife der Vernunft hat, und das Vermögen des vorftellenden Objektes fich durch die Selbftthätigkeit des rein-vernünftigen Triebes zum Handeln zu beftimmen, heifst der *reine Wille.* Der *Wille* befteht alfo überhaupt in der Selbftbeftimmung zu einer Handlung. Ift diefe Handlung von der Vernunft als Mittel der Befriedigung des Triebes nach Glückfeligkeit untergeordnet, fo handelt der Wille *empirifch* im Dienfte der Sinnlichkeit; ift aber diefe Handlung durch das Objekt des rein-vernünftigen Triebes beftimmt, und befteht fie daher in der einzig beabfichtigten Realifierung der Handlungsweife der Vernunft, fo wirkt der Wille *rein, à priori* unabhängig von dem finnlichen Triebe, nach keinem anderen Gefetze, als das er fich felbft giebt, indem er die blofs ihrer Möglichkeit nach beftimmte Vernunftform durch feine Selbftthätigkeit realifiert.

Der menfchliche Wille ift alfo *frey*, 1) in wie ferne er als Vermögen der Spontaneität der Vernunft durch kein Afficiertwerden *gezwungen* werden kann; als Vermögen eines Subjektes, das auffer der Vernunft auch noch Sinnlichkeit befitzt, fich felbft fowohl *à priori* als *à pofteriori* zu beftimmen vermag, und daher keineswegs ausfchliefsend weder an das Gefetz der uneigennützigen noch an das Gefetz des eigennützigen Triebes *gebunden* ift. Er *handelt* aber nur *komparativ frey*, wenn er fich felbft dem Gefetze des eigennützigen

Trie-

Triebes, einem *ihm fremden* Gesetze unterwirft; er handelt hingegen *absolut frey* und ist absolut frey, in wie ferne er das Gesetz des uneigennützigen Triebes befolgt; ein Gesetz, das von der theoretischen Vernunft nur verfalst wird, seine Sanktion aber als wirkliches Gesetz nur durch die blosse Selbstthätigkeit der praktischen erhält, welche sich dasselbe selbst auflegt. Die Sittlichkeit ist ohne absolute Freyheit unmöglich, und die absolute Freyheit ist nur in der Sinnlichkeit wirklich, die zwar ihrer *Form nach* in der Form des Vernunftvermögens nothwendig bestimmt, ihrem *Stoffe nach* aber, d. h. in Rücksicht der *Realisierung* dieser Form als Objekt des Willens, ein blosses Produkt der Selbstthätigkeit, der positiven Kraft, des freywirkenden Subjektes ist.

Der Trieb nach Sittlichkeit ist vom Triebe nach Glückseligkeit *wesentlich verschieden.* Der eine ist in der blossen positiven Kraft, der andere im blossen durch Verstand und Vernunft modificierten Bedürfnisse gegründet; der eine ist folglich ganz uneigennützig, der andere ganz eigennützig. Dem einem ist blofs die mögliche Form seines Gegenstandes im Vernunftvermögen bestimmt, der Stoff hingegen, durch welchen sein Gegenstand zur Wirklichkeit kömmt, die Realisierung der rein - vernünftigen Handlungsweise ist ganz sein eigenes Werk; dem andern ist der Stoff seines Gegenstandes durch Empfindungen gegeben, und zwar der objektive Stoff ganz durchs Afficiertwerden von aussen. Er hängt also in Rücksicht auf die Wirklichkeit seines Gegenstandes von Aussendingen ab, und die blosse ideale in keiner möglichen Erfahrung erreichbare Form desselben,

felben, das Abfolute der Glückfeligkeit ift das einzige was bey diefem Triebe der Selbftthätigkeit angehört. Im Triebe nach Glückfeligkeit erweitert die Vernunft die Forderungen des finnlichen Triebes ins Unendliche; im Triebe nach Sittlichkeit läfst fie keine Forderung des finnlichen Triebes gelten, als in wie ferne diefelbe der Forderung des rein - vernünftigen angemeffen, *gefetzmäffig* ift. Durch den Trieb nach Glückfeligkeit beftimmt, fieht fich das Subjekt als den Mittelpunkt des Univerfums an, und bezieht alles, was es durch Verftand und Vernunft zu wirken vermag, auf den Zuftand feines Empfindungsvermögens, auf *Vergnügen*; durch den Trieb nach Sittlichkeit hingegen fieht fich das Subjekt nur als ein Glied einer Gemeinfchaft an, die aus abfoluten durch praktifche Vernunft handelnden Subjekten befteht, welche keinen anderen Zweck erkennen als die Realifierung der Gefetzmäffigkeit, Uneigennützigkeit, u. f. w.

Beyde Triebe find im geraden Widerfpruche mit einander, wenn fie als *koordiniert* gedacht werden; der Trieb nach Sittlichkeit wird ganz vernichtet, wenn er dem Triebe nach Glückfeligkeit, — diefer aber wird blofs aufs Gefetzmäffige befchränkt, wenn er dem Triebe nach Sittlichkeit fubordiniert wird. Die Handlungsweife der reinen Vernunft, in wie ferne fie dem fittlichen Triebe eigenthümlich ift, heifst Gefetz; in wie ferne fie aber dem Triebe nach Glückfeligkeit, dem fie fremde ift, aufgedrungen wird — *Geboth*. Das Beftimmtwerden des finnlichen Triebes durch die Selbftthätigkeit des Rein - vernünftigen heifst *Nöthigung*; und die Nothwendigkeit den finnlichen Trieb dem Gefetze des Reinvernünftigen zu unterwerfen,

heiſst *Pflicht.* Dieſe Nothwendigkeit kündiget ſich im Bewuſstſeyn durch das *Sollen* an, das in Rückſicht auf die praktiſche Vernunft *freyes Wollen* des Geſetzmäſſigen, in Rückſicht auf das Begehrungsvermögen aber ein *Gebiethen* iſt, deſſen Befolgung das durch praktiſche Vernunft freyhandelnde Subjekt von ſich ſelbſt nur durch Zwang erhalten kann, den es ſeinem eigennützigen Triebe anthut.

So wie Sinnlichkeit und Vernunft in ihrer unzertrennlichen Vereinigung die Natur des menſchlichen Gemüthes, ſo weit daſſelbe vorſtellbar iſt, ausmachen: ſo machen der Trieb nach Glückſeligkeit und der Trieb nach Sittlichkeit in ihrer unzertrennlichen Vereinigung den *ganzen Trieb* des menſchlichen Gemüthes, und Glückſeligkeit mit Sittlichkeit verbunden, das ganze, vollſtändige Objekt dieſes Triebes, das *ganze höchſte Gut* des Menſchen aus. Verbindung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit iſt aber nur dadurch denkbar, daſs *im Subjekte* der Trieb nach Glückſeligkeit dem Triebe nach Sittlichkeit untergeordnet; *im Objekte* des ganzen Triebes das Maaſs der Glückſeligkeit durch das Maaſs der Sittlichkeit beſtimmt, und die Glückſeligkeit nur in ſo ferne begehrt und erworben werde, als ſich das Subjekt durch ſeine Sittlichkeit derſelben moraliſch fähig, d. h. *würdig* gemacht hat. Da die Sittlichkeit die Bedingung iſt, unter welcher allein Glückſeligkeit Gegenſtand des Beſtrebens eines mit praktiſcher Vernunft begabten Subjektes werden kann: ſo iſt ſie das *höchſte, oberſte, Gut.* — Aber da das vernünftige *endliche* Subjekt nothwendig nach Glückſeligkeit ſtreben muſs, ſo kann die Sittlichkeit nur in Verbindung mit der durch ſie beſtimmten Glückſelig,

feligkeit, das *ganze* höchfte *Gut* dieses Subjektes ausmachen; und das ganze höchfte Gut kann weder, wie die *Epikuräer* dafür halten, *bloffe Glückfeligkeit*, zu der fich die Tugend wie Mittel zum Zwecke verhielte; noch wie die *Stoiker* lehren, bloffe Sittlichkeit (Tugend) feyn, deren Befitz allein das ganze höchfte Gut ausmachte.

Wie fich aus der näheren Beftimmung und weiteren Ausführung diefer Prämiffen der *Glaubensgrund* für das *Dafeyn einer intelligiblen Welt* (in welcher das höchfte Gute nur durch eine ins Unendliche fortdaurende Exiftenz und Perfonalität des endlichen vernünftigen Wefens erreichbar ift) und für das *Dafeyn einer von der Natur unterfchiedenen und der moralifchen Gefinnung gemäfs wirkenden Urfache der gefammten Natur* ergebe: läfst fich nur in der eigentlichen *Theorie der praktifchen Vernunft*, und nach einer völlig entwickelten *Theorie des Begehrungsvermögens* *) einleuchtend genug darthun. Die Theorie der *Vernunft überhaupt*, in wie ferne fie ein Theil der bloffen Theorie des *Erkenntnifsvermögens überhaupt* ift, mufs fich begnügen, die bloffen Ideen der *intelligiblen Welt*, und jenes *Urwefens*, in wie ferne diefelben in der Form des Vernunftvermögens gegründet find, aufzuftellen.

§. LXXXVII.

Durch die Idee der *abfoluten Gemeinfchaft*, bezogen auf die Subjekte der Erfcheinungen des äufferen Sinnes, ift die Idee der *phy-*

 fifchen

*) Welche ich auf die gegenwärtige *Theorie des Vorftellungsvermögens* folgen zu laffen gedenke.

sischen Welt, — bezogen auf die Subjekte der Erscheinungen des inneren Sinnes (die vorstellenden), die Idee der *moralischen Welt*, — bezogen auf die Ideen dieser beyden Welten, die Idee der *intelligiblen Welt*, oder des *Universums* bestimmt.

So wie die Idee der absoluten Gemeinschaft überhaupt, so ist die Beziehung dieser Idee auf alle denkbaren *Subjekte* in der Natur der Vernunft bestimmt, die alles Viele auf unbedingte Einheit bringt, und sich die Allheit der denkbaren Subjekte nicht anders als im durchgängigen Zusammenhang, in systematischer Gemeinschaft, denken kann.

In Rücksicht auf die Subjekte des äusseren Sinnes, die als Erscheinungen durch das *Schema der Wechselwirkung* bereits in erkennbarer Gemeinschaft vorgestellt werden müssen, erhält die Idee der absoluten Gemeinschaft *mittelbare objektive Realität*, indem sie sich vermittelst des Schemas der Gemeinschaft, dessen Verstandesform sie zum Unbedingten erweitert, auf das in der Anschauung Gegebene bezieht. Die Idee der *physischen Welt* ist daher auch nur Idee in *engerer* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung und mittelbarer Beziehung auf wirklich erkennbare Gegenstände den Plan einer wahren und eigentlichen Wissenschaft.

In Rücksicht auf die Subjekte des inneren Sinnes, die keineswegs als Erscheinungen, sondern unmittelbar durch Vernunft als *absolute Subjekte* vorgestellt werden müssen, ist die Idee der absoluten Gemeinschaft einer blossen *subjektiven*, im blossen Vorstellungsvermögen gegründeten, *Realität*

tät fähig. Da die *Kategorie* der *Gemeinschaft* aus der Verknüpfung der Kategorien der *Substanz* und der *Ursache* besteht, so kann auch die absolute Gemeinschaft nur durch Verknüpfung des absoluten Subjektes mit der absoluten Kaussalität bestehen; und die absoluten Subjekte des innern Sinnes können nur in so ferne in absoluter Gemeinschaft gedacht werden, als sie als absolute Ursachen im strengsten Sinne d. h. als sie durch praktische Vernunft (moralisch) handeln. Die Idee der moralischen Welt ist daher auch eine Idee *in engster* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung nichts was sich wissen läßt, als die Gesetze der moralischen Welt, die keine andern als die Gesetze der praktischen Vernunft sind.

In wie ferne nun diese beyden Welten als zwey verschiedene für sich bestehende Subjekte gedacht werden, sieht sich die Vernunft durch ihre Natur genöthiget, dieselben neuerdings auf unbedingte Einheit zu bringen, und als ein durchgängig verknüpftes Ganze in absoluter Gemeinschaft zu denken. Während die Gemeinschaft in der physischen Welt durch die *Wechselwirkung*, in der Moralischen aber durch *Gleichförmigkeit* der Handlungsweise der Vernünftigen, in beyden also durch Handlung der Substanzen bestimmt ist; läßt sich die Gemeinschaft in der intelligiblen Welt zwischen jenen beyden Welten, welche den Stoff derselben ausmachen, weder durch Wechselwirkung noch durch Gleichförmigkeit bestimmt denken; und der einzige Bestimmungsgrund der Gemeinschaft dieser beyden Welten, der sich als in ihnen selbst enthalten denken läßt, kann nur darin beste-

hen, daſs die Beſtimmungen der phyſiſchen Welt ihre *Endurſachen* in der Moraliſchen haben; ein Beſtimmungsgrund, der ſich nicht denken läſst, ohne aus der Idee der intelligiblen Welt zu einem von ihr verſchiedenen Subjekte, und zwar einer *Intelligenz* hinauszugehen, welche als beſtimmende und wirkende Urſache der phyſiſchen und moraliſchen Geſetze gedacht würde.

§. LXXXVIII.

Durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft auf keine Subjekte, ſondern auf bloſſe durch reine Vernunft beſtimmte *Prädikate* (denkbare *abſolute Realitäten*) bezogen, iſt die Idee eines Inbegriffes aller denkbaren Realitäten, oder des *allerrealſten Weſens* beſtimmt

Die *Prädikate*, in wie ferne ſie im reinen Verſtand *als Prädikate* beſtimmt ſind, werden durch das Moment der Qualität und durch die Kategorien der Realität, Negation und Limitation gedacht. (S. 451.) Durch den Verſtand in engerer Bedeutung wird die Qualität im Schema derſelben, als bedingte mit *Negation* verbundene, *limitierte* Realität; durch Vernunft hingegen als unbedingte, alle Negation ausſchlieſsende, unbegränzte Realität vorgeſtellt. Die durch Vernunft gedachte Vielheit (die abſolute Allheit) dieſer Realitäten, durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft beſtimmt, giebt die Vorſtellung des abſoluten Inbegriffes aller Realitäten, in wie ferne dieſelben als unbe-

gränzt (als bloſſe Realitäten) gedacht werden müſſen; durch die Idee des abſoluten Subjektes beſtimmt — die Vorſtellung des allerrealſten ſelbſtſtändigen Weſens; durch die Idee der abſoluten Urſache endlich — die Vorſtellung des allerrealſten Weſens als *erſter* Urſache. Die völlige Entwicklung dieſer höchſtwichtigen Idee, die vor aller andern in der reinen Vernunft *a priori* beſtimmten, das Eigenthümliche hat, daſs ihr Gegenſtand durchgängig beſtimmt, und folglich durch ſie ein *Individuum* vorgeſtellt wird, muſs der *höheren Metaphyſik* aufbehalten werden.

E n d e.

is

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard, / Widtmann, Kaspar. / Maucke, Johann Michael,

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens

Prag und Jena 1795

Ph.sp. 707
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044195-4
VD18 11223839